34. Jahrgang 11. Heft 1. August 1922

Pastor bonus

Monatsschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Franz Hamm

Doktor der Theologie und Staatswirtschaft
Professor der Moraltheologie am Priesterseminar zu Trier

Preis jährlich 24.– Mk.

In der Diözese Trier kann mit Genehmigung des hochwürdigsten Bischöflichen Generalvikariates unter dem 15. September 1921 der Pastor bonus auf Rechnung der Kirchenkasse übernommen werden.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI ROMA 1918

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) Trier

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Die Bergpredigt (Mt 5—7) nach ihrer strophischen Struktur (P. P. Szczygiel M. S. C., Oeventrop i. W.) 449

Portiunkula-Ablass an zwei Tagen in derselben Kirche? (P. H. Bremer S. J., Valkenburg, Holland) 460

Auslandsstipendien, Fehler und ihre Wiedergutmachung. II. (P. Ludwig Anler O. F. M., Fulda, Frauenberg) 464

Die Barmherzigen Brüder in Trier. (Prof. Dr. Hamm, Trier) 466

Ehehindernis? (Dechant Dr. Ott, Waldhilbersheim) 468

Ueber den Opferbegriff. (Theologieprof. Emil Springer S. J., Sarajewo) 470

Ein eigener Beichtvater für kleine Schwesternhäuser? (P. Dr. Hecht P. S. M., Limburg, Lahn, Missionshaus) 483

Luthers Trutzlied: Eine feste Burg (Prof. Dr. Christ. Schmitt, Coblenz) . 485

Mitteilungen: Entscheidungen des Hl. Stuhles: I. Schreiben Benedikts XV. betr. Ablaßgewährung an die Mitglieder des Vereins vom guten Tode; II. Schreiben des Papstes zum 75jährigen Bestehen des Kindheit-Jesu-Vereins; III. Aenderungen des Papstwahlgesetzes (Eigenerlaß Pius' XI.); IV. Aufnahme des Werkes: „Die Schriften des Neuen Bundes" von P. Schlögl in das Verzeichnis der verbotenen Bücher; V. Verschollenheit des Ehegatten; VI. Veräußerung von Kirchengut und Weihegaben; VII. Die Stifter als Generalobere auf Lebenszeit? (P. Dr. Franz X. Hecht P. S. M., Limburg, Lahn) 487

Liturgische Mitteilungen (Dechant Dr. Ott, Waldhilbersheim) 491

Bücherschau: Richstätter S. J., Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt (Prof. Dr. Hamm) 492

Bihlmeyer O. S. B., Wahre Gottsucher — Roloff, In zwei Welten (P. W.) 493

Tagung für Exerzitienleiter im Canisianum zu Innsbruck 493

Inseraten-Anhang

Die Bergpredigt (Mt 5—7) nach ihrer strophischen Struktur.

Von P. P. Szczygiel, M. S. C., Oeventrop i. W.

In der Bergpredigt stellt Matthäus die Forderungen zusammen, die alle erfüllen müssen, die Bürger des Himmelreiches sein wollen, und die Christus bei jener Gelegenheit oder sonst vorgetragen hatte. Das neue Lebensideal wird zuerst in acht kurzen, programmatischen Sätzen geschildert, die im Verlaufe der Bergpredigt ihre weitere Anwendung erhalten. Denn die Makarismen sind nicht nur das einleitende Kopfstück der Rede, sondern ihr wirkliches Thema, das in doppelter Anwendung (5, 11—30; 5, 27—7, 27) durchgeführt wird.

Unter dem literarischen Gesichtspunkt enthält die Bergpredigt einige Abschnitte (z. B. 6, 2—6. 16—18; 6, 26 ss.; 7, 1 ss.), die offenbar ganz nach den Regeln der hebräischen Rhythmik und Strophik abgefaßt sind. Nicht mit Unrecht hat darum D. H. Müller im Jahre 1908 „Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie" erscheinen lassen. Hier soll nun ein neuer Versuch folgen, der sich auf eine strengere Rhythmik aufbaut. Die Zahlen am Ende der Stichen geben die mutmaßliche Anzahl der Akzentwörter im semitischen Text des Evangeliums. Die ‚Worte' besagen, daß sie von der Rhythmik gefordert und in Nestles oder Sodens oder Vogels Textausgaben im Apparat angegeben werden. In runde Klammern werden jene, von der Rhythmik etwa geforderten Worte gesetzt, die keine textkritische Bezeugung haben. In der Übersetzung ist die Wortstellung manchmal etwas von der griechischen verschieden. Doch entspricht die Angabe der Akzentwörter der griechischen Wortstellung.

An zwei Stellen der Bergpredigt ist aus sachlichen Gründen des Zusammenhanges eine Umstellung vorzunehmen, die auch durch die Strophik als berechtigt erwiesen wird:

1. Der Ausspruch über den Ehebruch (5, 27—28) und die Ehescheidung (5, 31—32) gehören inhaltlich zusammen. Die Sätze über den eigenen Leib als Ärgernisquelle (5, 29—30) zerreißen jenen Zusammenhang und erhalten ihrerseits durch die Umrahmung, in der sie stehen, einen auf das 6. Gebot beschränkten Sinn, der ihrem Wortlaut an sich nicht gerecht wird. Dagegen entsprechen sie als Antithese sehr gut den Versen 25—26.

2. Der Abschnitt über das Fasten (6, 16—18) ist von seinen homogenen Strophen über das Almosen (6, 2—4) und das Gebet (6, 5—6) getrennt. Daß er ursprünglich mit diesen zusammenstehen mußte, erhellt aus seinem Inhalt und seiner strophischen Struktur. Doch ist er nicht nach v. 6 umzustellen, weil er die Ausführungen über das Gebet zerreißen würde. Seine Stelle ist zwischen dem Almosen und dem Gebet, nach v. 4, wofür auch seine Zusammensetzung aus 5+5 Stichen spricht, während die zwei anderen, ihn dann umrahmenden Strophen 6+4 Stichen haben.

Der strophische Aufbau der Bergpredigt stellt sich also dar:

Erster Teil: Die Makarismen und ihre erste Anwendungsreihe.

5, 1	I.	5	Einleitung.
v. 3	II.	6+5+6	Die 8 Makarismen.
v. 11	III.	7+7+10	Wesensart der Jünger und Stellung zur Welt (8. 7. 6. Mak.).
v. 17		7	Stellung der Makarismen zum Alten Testament.
v. 19		10+10+7	Gebotebeobachtung oder Stellung zu Gott und dem Nächsten (1. 2. 3. Mak.).

v. 25 s. 2J s. IV. 8+8 Versöhnlichkeit und strenge Selbstzucht (5. 4. Mak.).

Zweiter Teil: Erste Vierergruppe der zweiten Anwendungsreihe.

5, 27 s 31 s. V. 6+ Ehe (3. Makarismus).
v. 33 VI. 8+8 Schwören (7. Mak.).
v. 38 VII. 7+6 Talion (2. Mak).
v. 43 VIII. 8+8 Feindesliebe (8. Mak.).

Dritter Teil: Zweite Vierergruppe der zweiten Anwendungsreihe.

6, 1 IX. 4+10 Die Hauptwerke der Frömmigkeit (6. Mak.).
v. 16 10
v. 5 10+4
Die Güterlehre (4. Mak.).
v. 9 X. 8+8 Das Vaterunser.
v. 19 XI. 7+7 Der Reichtum.
v. 24 XII. 10+10+10 Die Sorge um die Lebensbedürfnisse.
v. 31 XIII. 6+6 Die Gerechtigkeit als erste Sorge.
Die Frömmigkeit als soziale Tugend (5. Mak.).
7, 1 XIV. 10+4 Falsche Barmherzigkeit.
v. 7 6 [10] Gottvertrauen
v. 9 10+4 Gottes Güte und Maßstab für die Barmherzigkeit.
v. 13 XV. 9+7 Einladung an das Volk (1. Mak.).
v. 17 8
v. 19 7+9
v. 24 XVI. 7+7 Parabeln vom Hausbau.
v. 28 XVII. 5 Wirkung auf das Volk.

Es sei sofort bemerkt, daß die eine oder andere Anwendung auf eine Seligpreisung nicht durchsichtig ist und erst durch Rückschlüsse gewonnen wird. Die Reihenfolge der ersten Reihe ergibt sich daraus, daß sich an die Nennung der 8. Seligkeit sofort ihre Explikation anschließt, und so rückwärts zählend, folgen die 7. und 6. Da die 6. mit der 1. verwandt ist, springt die Reihe auf diese über, und so in gerader Linie folgend die 2. und 3. Die noch verbleibenden zwei werden so behandelt, daß die Zählung wieder von unten einsetzt: 5., dann 4.

Auch die scheinbar regellose Folge in der zweiten Anwendungsreihe ist nach einem festen Prinzip bestimmt. Es werden zwei Gruppen von je 4 Makarismen unterschieden, während sie in der ersten Reihe

8. 7. 6. [vgl. II. Reihe 3. 7. 2. 8.]
1. 2. 3. [vgl. II. Reihe 6. 4. 5. 1.]
5. 4.

gruppiert waren. Aber diese letzte Anordnung gibt auch den Schlüssel zur zweiten Reihe. Der 3. Makarismus, der in seiner Trias die letzte Stelle einnimmt, rückt nun an die erste. Durch chiastische Entsprechung dazu kommt der 8., der in seiner Trias an erster Stelle steht, an die letzte Stelle der Vierergruppe. Nun geht die Reihe vom 8. auf den 7., und dementsprechend auf den 2., der in der zweiten Trias dem 3. benachbart ist.

Die zweite Vierergruppe beginnt mit dem 6. Makarismus, der in seiner Trias der letzte ist. Durch die gleiche chiastische Entsprechung wie oben kommt der 1., die zweite Trias eröffnende Makarismus nunmehr an die letzte Stelle. Dann folgt, ebenfalls in umgekehrter Ordnung zur ersten Anwendungsreihe, an zweiter bezw. dritter Stelle, die 4. und 5. Seligpreisung.

Erster Teil.

I (Einleitung).

5, 1 Als Jesus die Scharen sah, 3
stieg er den Berg hinan und setzte sich. 3
Die Jünger aber traten zu ihm, 3
2 und er öffnete seinen Mund 2
und lehrte sie in diesen Worten: 3

IIa (Die Makarismen).

5, 3 Selig die Armen im Geiste, 3
denn ihrer ist das Himmelreich.3
5 Selig die Sanftmütigen, 2
denn sie werden das Land besitzen. 3
4 Selig die Trauernden, 2
denn sie werden getröstet werden. 2

IIb.

6 Selig, die da hungern 2
und dürsten nach der Gerechtigkeit, 2
denn sie werden gesättigt werden. 2
7 Selig die Barmherzigen, 2
denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. 2

IIc.

8 Selig, die lauteren Herzens sind, 3
denn sie werden Gott anschauen. 2
9 Selig, die den Frieden fördern, 3
denn sie werden Kinder Gottes heißen. 3
10 Selig, die für die Gerechtigkeit verfolgt werden, 3
denn ihrer ist das Himmelreich. 3

IIIa. (Religiöse Verfolgung, 8. Mak.).

11 Selig seid ihr, wenn sie euch lästern 3
und verfolgen und alles üble 3
wider euch, fälschlich, um meinetwillen sagen. 3
12 Freuet euch und frohlocket, 2
denn euer Lohn ist groß im Himmel. 3
So verfolgten sie nämlich die Propheten,
die vor euch ‚gewesen sind'. 2

IIIb. (Weltberuf und Selbstbewahrung, 7. Mak.).

13 Ihr seid das Salz der Erde, 3
‚und wertvoll ist das Salz'. 2
Wenn aber das Salz schal geworden,
womit soll es selbst gesalzen werden? 3
Es taugt zu nichts weiter, 3
als daß es hinausgeworfen 2
und von den Menschen zertreten werde. 3

IIIc (Lichtcharakter und Weltberuf, 6. Mak.).

14 Ihr seid das Licht der Welt: 3
eine Stadt kann nicht verborgen sein, 3
die oben auf einem Berge liegt. 3
15 Auch zündet man nicht das Licht an und stellt es 3
unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, 3
damit es allen leuchte, die im Hause sind. 3
16 Ebenso soll auch euer Licht leuchten 3
angesichts der Menschen, 2
damit sie eure guten Werke sehen 3
und auch euren Vater preisen, der im Himmel ist. 3

IIIm (Christi Stellung zum A. T.).

17 Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, 3
das Gesetz oder die Propheten aufzulösen: 3
ich kam nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. 3

---

v. 5. Die Reihenfolge, wie sie die Vulgata und das Abendland gegen die Unzialen hat, wird auch von der Strophik gefordert.

13b aus Mk. 9, 50 Lk. 14, 34 ergänzt, da die Strophik für die Vorderstrophen die Stichenzahl 7+7+10 verlangt, um der Stichenzahl der Nachstrophen 10+10+7 zu entsprechen.

5, 18 Denn wahrlich sage ich euch: 3
bis Himmel und Erde vergehen, 3
wird nicht ein Jota und ein Häkchen 4
vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht. 4

III α Gebotebeobachtung oder Stellung zu Gott, 1. Mak.).

19 Löst nunmehr jemand auch nur eines 3
von diesen so geringen Geboten auf 3
und belehrt die Menschen also, 3
so wird er der Geringere im Himmelreich heißen. 4
Wer sie aber vollführt und also belehrt, 3
wird groß im Himmelreiche heißen. 4
20 Denn (wahrlich) sage ich euch: 3
wenn eure eigene Gerechtigkeit nicht vortrefflicher ist 3
als die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten, 3
so gehet ihr nicht in das Himmelreich ein. 3

III β Stellung zum Nächsten, 2. Mak.).

21 Ihr hörtet, daß den Vorvätern gesagt wurde: 3
Du sollst nicht töten! 2
wer tötet, ist dem Gericht verantwortlich. 3
22 Ich hingegen sage euch: 3
jeder, der seinem Bruder zürnt, 2
ist dem Gericht verantwortlich. 2
Wer seinen Bruder Hohlkopf nennt, 3
ist dem Tribunal verantwortlich. 2
Wer ‚seinen Bruder' einen Narren nennt, 3
ist zur Feuergehenna hin verantwortlich. 3

III γ (Verhältnis der Stellung zu Gott und zum Nächsten, 3. Mak.).

23 Bringst du nunmehr deine Gabe 3
zum Altar und erinnerst dich dort, 2
daß dein Bruder etwas gegen dich hat, 3
24 so lasse dort deine Gabe zurück, 3
vor dem Altar, und geh hin, 3
versöhne dir zuerst deinen Bruder, 3
und dann komme und opfere deine Gabe. 3

IVa (Versöhnlichkeit gegen den Nächsten, 5. Mak.).

25 Sei ohne Zögern gegen deinen Gegner wohlgesinnt, 3
so lange du mit ihm unterwegs bist, 3
damit dich dein Gegner nicht dem Gericht übergebe, 3
und der Richter dem Diener, 2
und du ins Gefängnis geworfen werdest. 3
26 Wahrlich sage ich dir: 3
du wirst von dort nicht freikommen, 3
bis du den letzten Heller bezahlt hast. 3
v. 27 s. nach v. 30.

IVb (Unerbittliche Selbstzucht, 4. Mak.).

29 Wenn aber dein rechtes Auge dir Ärgernis gibt, 3
so reiße es aus und wirf es von dir; 4
denn besser für dich, daß eines deiner Glieder verderbe, 4
als daß dein ganzer Leib in die Gehenna geworfen werde. 4
30 Wenn deine rechte Hand dir Ärgernis gibt, 3
so schneide sie ab und wirf sie von dir; 4
denn besser für dich, daß eines deiner Glieder verderbe, 4
als daß dein ganzer Leib in die Gehenna gehe. 4

19a). Da der status constructus stichisch nicht vom nomen rectum getrennt werden kann, ist eine Umschreibung des Genetivs durch l oder min anzunehmen.

Zweiter Teil.

Va (Ehebund, 3. Mak.).

5, 27 Ihr hörtet, daß zu den Vorvätern gesagt wurde: 3
Du sollst nicht ehebrechen! 2
28 Ich hingegen sage euch: 3
jeder, der ein Weib anblickt, 3
um sie eben jetzt zu begehren, 3
hat mit ihr im Herzen die Ehe gebrochen. 3

Vb (Ehescheidung).

v. 29 s. nach v. 26.
31 Es wurde gesagt: Wer sein Weib entläßt, 3
stelle ihr einen Scheidebrief aus. 3
32 Ich hingegen sage euch: 3
Jeder, der sein Weib entläßt, 3
außer dem Fall der Unzucht, 3
bewirkt den Ehebruch mit ihr, 3
und wer die Geschiedene heiratet, bricht die Ehe. 3

VIa (Schwören, 7. Mak.).

33 Wiederum hörtet ihr, 2
daß zu den Vorvätern gesagt wurde: 2
Du sollst nicht falsch schwören, 2
und das Beschworene dem Herrn halten. 3
34 Ich hingegen sage euch: 3
ihr sollt überhaupt nicht schwören! 3
35 nicht beim Himmel, weil er Gottes Thron, 3
nicht bei der Erde, weil sie seiner Füße Schemel ist. 3

VIb.

(Schwöre) auch nicht bei Jerusalem, 2
weil es die Stadt des großen Königs ist. 3
36 Schwöre auch nicht bei deinem Haupte, 2
weil du nicht vermagst, auch nur ein Haar 3
weiß oder schwarz zu machen. 3
37 Eure Rede sei vielmehr: 3
das Ja ja, das Nein nein; 2
was darüber geht, ist aus dem Bösen. 3

VIIa (Talion, 2. Mak.).

38 Ihr hörtet, daß (zu den Vorvätern) gesagt wurde: 3
das Auge für das Auge, 3
den Zahn für den Zahn. 3
39 Ich hingegen sage euch: 3
dem Unrechte nicht zu widerstehen; 2
wer dich zur Rechten, auf die Wange schlägt, 3
dem reiche auch die andere dar. 3

VIIb.

40 Wer mit dir rechten und dein Gewand nehmen will, 4
dem überlasse auch den Mantel. 3
41 Wer dich zur Frone von einer Meile nötigt,
gehe mit ihm auch zwei Meilen. 4
42 Gib ‚dem', der dich darum bittet, 3
und wer von dir leihen will, weise nicht ab. 4

VIIIa (Feindesliebe, 8. Mak.).

43 Ihr hörtet, daß (zu den Vorvätern) gesagt wurde: 3
Liebe deinen Genossen und hasse deinen Feind. 4
44 Ich hingegen sage euch: 3
liebet eure Feinde, tut Gutes euren Hassern, 4
betet für eure Verfolger und Verleumder, 3
45 um Kinder eures Vaters im Himmel zu werden, 4
der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen, 4
und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt. 3

VIIIb.

5, 46 Denn liebt ihr nur jene, die euch lieben, 3
welchen Lohn besitzet ihr dann? 2
tun die Zöllner nicht dasselbe? 3
47 Heißet ihr nur eure Brüder willkommen, 3
was tut ihr da Besonderes? 2
tun die Heiden nicht dasselbe? 3
48 Ihr vielmehr sollt so vollkommen sein, 3
wie euer himmlischer Vater vollkommen ist. 3

Erster Teil.

5, 1 I. 5, 1—2 könnte an sich auch mit den folgenden Versen 3—10 zu einer Tetrastrophe verbunden werden. Mit Rücksicht auf die wörtliche Responsion zwischen v. 3 und 10, und auf III m (5, 17—18) und auf die Schlußstrophe (7, 28 s.) empfiehlt es sich, sie als einleitende Monostrophe zu fassen.

5, 3 II ist durch die erwähnte Responsion in v. 3 und 10 in sich und gegen v. 11 abgeschlossen; daß mit diesem letzten ein neuer Abschnitt beginnt, wird auch durch den Übergang zur direkten Anrede angezeigt.

5, 11 Das III. Strophion ist sternförmig geordnet. Die drei Vorderstrophen (a b c) und die drei Nachstrophen (α β γ) bilden je eine engere Einheit unter sich und sind je ein besonderer Ausfluß der Mittelstrophe (m).

5, 17 Die Mittelstrophe (5, 17 s.) entspricht der I. und beschreibt die prinzipielle Stellung der Lehre Christi, wie sie in den acht Seligkeiten verkörpert ist, zur Lehre des Alten Testamentes, das durch seine zwei Hauptteile „Gesetz oder Propheten" oder kürzer durch „das Gesetz" bezeichnet wird. Da die Bergpredigt das sittliche Lebensideal der Christen zeichnet, kommt auch das A. T. nur als verpflichtende sittliche Lebensnorm in Betracht. Durch die Ausdrücke „auflösen" (seiner verpflichtenden Kraft berauben, sei es durch die Tat, sei es durch die Lehre) und „erfüllen", eigentlich „anfüllen, auffüllen", werden die Sittengebote des A. T. einem Gefäße verglichen, das durch seinen Inhalt bisher nicht ganz gefüllt ist, nunmehr aber vollkommen angefüllt werden soll. Aber diese Erfüllung geschieht nicht durch die Beobachtung, trotzdem Christus das alte Gesetz für sich beobachtet hat — denn dafür steht in v. 19 „tun, vollführen" — sondern durch die Vertiefung der sittlichen Prinzipien, wie sie eben die Seligkeiten bieten. Von diesem, im Sinne der Makarismen vervollkommneten A. T. heißt es auch (v. 18), daß es eine ewige Verbindlichkeit hat, so lange die Welt bestehen wird, und in seiner unversehrten Ganzheit, ohne Preisgabe eines Jota oder Häkchens. Der Vergleich ist von der Schrift hergenommen; der kleinste Buchstabe und die kleinen Häkchen, durch die allein verschiedene ähnliche Buchstaben sich unterscheiden, sind ein landläufiger Ausdruck nicht für etwas Unwichtiges, sondern für das, was im Gegensatz zum ersten Anschein, trotz seiner Kleinheit sehr wichtig ist. Christus verlangt dadurch die allseitige Vollkommenheit in der Übung des „erfüllten Gesetzes", das darum aber nicht geschrieben zu sein braucht oder auf das alttestamentliche geschriebene Gesetz bezogen werden muß. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß erst Mt. diesen Ausdruck angewandt habe (wie er es 24, 15 tat) mit Rücksicht auf seine Niederschrift der mündlichen Lehre Christi, da der Ausdruck ebensogut durch den Gebrauch von seiner Beziehung auf etwas schriftlich Vorliegendes gelöst sein konnte.

Vom Standpunkt dieses vertieften Gesetzes aus, auf dem Boden ihres Glaubens an Christus und den von ihm verkündeten Vater, beschreiben die drei Vorderstrophen (III a, b, c) das Wesen der Jünger

und ihr Verhältnis und ihren Beruf in der Welt. Sie erhalten für sich selbst und für die Erde ihren Charakter als Salz der Erde, und sind wirklich Licht in sich und Leuchte für die Welt, wenn sie das Gesetz der Seligkeiten bis zum letzten Tüpfelchen erfüllen. Vor allem aber steht zur Ewigkeit der Verbindlichkeit des Gesetzes (v. 18) in Parallele die Universalität des Berufes der Jünger, der sich auf die ganze Welt, ohne irgend welche nationale Schranken, bezieht, und auch hierin eine „Erfüllung" des A. T. bedeutet.

5, 11 IIIa (8. Seligkeit) beschreibt die mit dem Jüngerstand verbundenen Leiden und Verfolgungen in der Welt, da sie durch ihr Glaubensverhältnis zu Christus mit diesem in einen Gegensatz zur Welt treten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß 5, 11—12 die Ausführung des 8. Makarismus sind.

5, 13 IIIb (7. Seligkeit) fordert von den Christen einerseits die Einwirkung auf die ganze Erde und die Vermittlung ihres Glaubenswesens an die ganze Welt, anderseits aber als notwendige Vorbedingung dazu die Selbstbewahrung im Zustande der Heiligkeit. Dies entspricht vollkommen der 7. Seligkeit, denn der Friede ist ein religiöser Terminus für die göttlichen Güter, besonders der messianischen Zeit (Is. 9, 6 s.), und die Förderung dieses Friedens an der eigenen Person und der ganzen Erde ist die in v. 13 beschriebene Aufgabe der Jünger. Werden sie sich selbst untreu, so gehen sie des Namens der Kinder Gottes verlustig, sie werden aus der Wohnung Gottes hinausgeworfen.

5, 14 IIIc (6. Seligkeit schildert den verpflichtenden Missionsberuf des Tugendlebens. Es liegt, wie in der Naturnotwendigkeit des Lichts und der das ganze Haus erhellenden Leuchte, so auch im Stande der Jüngerschaft, daß sie gute Werke tun und dadurch die Ehre Gottes an sich und in den anderen fördern, die sie dadurch zur Annahme ihrer Religion bewegen; denn dies ist der Sinn der Worte ‚euren Vater preisen'. — Liegt schon nach dem Vorgang der Strophen IIIa und b die Vermutung nahe, daß v. 14—16 dem 6. Makarismus entsprechen, so wird sie durch den Inhalt bestätigt. Das lautere Herz besagt die lautere Absicht und die ungeteilte Gesinnung, mit der der Mensch Gott gegenübertritt und sie in seinen Werken betätigt. Sie gleicht dem Licht, als das die Jünger hier beschrieben werden; sie ist die Seele, die allen Werken ihren eigentlichen, inneren und lichten Wert mitteilt. Sie verfolgt in allem keine persönlichen, abwegigen Interessen, sondern sucht die Förderung der Ehre Gottes, wie sie hier den Jüngern als Aufgabe gestellt ist. Die lauteren Herzens sind, schauen Gott, sie leben in der lebenspendenden Nähe und Gemeinschaft mit Gott, ihrem Vater, und in diese Hausgemeinschaft Gottes sollen sie auch (v. 16) durch ihr Tugendleben die anderen einführen.

Die Gedankenverkettung der drei Vorderstrophen, die die Stellung der Jünger zur Welt beschreiben, ist demnach folgende:

a) Welche Aufnahme sie auf Grund ihrer Botschaft in der Welt finden werden. Die schlechte Aufnahme soll sie nicht abschrecken, da sie dadurch das Schicksal der alten Propheten teilen, und ihre innere Glückseligkeit, die auf der Übung der Makarismen ruht, nicht gemindert, sondern gemehrt wird.

b) Was sie der Welt als Botschaft bringen. Sie haben einen Doppelberuf zu erfüllen, dessen beide Teile unzertrennlich miteinander verknüpft sind: Die Mitteilung ihres Wesens, das im Charakter ihrer Jüngerschaft besteht, an die ganze Welt und die Erhaltung desselben (das also verloren gehen kann) für sich selbst, sind solidarisch.

c) Wie sie ihrem Doppelberuf gerecht werden: Durch die Übung der guten Werke, das tugendhafte Leben, in dem sich die Makaris-

men auswirken. Dadurch kommt auch der innere Zweck des Lebens zu seinem Recht, die Förderung der Ehre Gottes.

Die drei Nachstrophen (III αβγ) gehen ebenfalls von der Mittelstrophe aus. Aber während die Vorderstrophen besonders den 18. Vers berücksichtigten, zeigen sie ihrerseits vor allem, in welchem Sinne die Erfüllung des Gesetzes (v. 17) gegen Gott und den Bruder verwirklicht wird, damit kein Jota und kein Häkchen vergehe.

5, 19 III α (1. Seligkeit) zieht zuerst die allgemeine Konsequenz aus der bis aufs letzte Tüpfelchen und ewig verpflichtenden Kraft des erfüllten Gesetzes. Die kleinen Gebote sind die Seligpreisungen, die wegen ihrer Kürze und äußeren Unscheinbarkeit mit Recht sehr klein genannt werden, in deren Licht und Sinne aber auch die größten und kleinsten Lebensbetätigungen sich vollziehen müssen, wenn sie der Lobpreisung Gottes (v. 16) genügen sollen. Löst jemand durch seine Tat und das Beispiel, das er dadurch den anderen zur aufmunternden Nachahmung gibt, auch nur eines jener Gebote, so ist es begreiflich, daß er nicht die erste Stellung im Himmelreich einnimmt. Diese gebührt vielmehr jenem, der durch die Tat und sein so belehrendes Beispiel alle Gebote vollkommen beobachtet. Christus fordert also hier willige Beobachtung aller Gebote, eine willige, uneingeschränkte Hingabe an Gottes Willen: das ist aber, was die Armut im Geiste besagt: Denn diese bezeichnet nicht einen äußeren, materiellen Stand, sondern einen Seelenzustand, in dem der Mensch sich bewußt ist, daß er als Bettler vor Gott steht und in der Hilfsbedürftigkeit seiner Seele ganz auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit angewiesen ist, anderseits aber auch willens ist, alles aus Gottes Hand anzunehmen, Gaben wie Forderungen, d. h. die Gebote. Wie die Armen im Geiste das Himmelreich besitzen, so ist hier an den vollkommenen Gehorsam gegen Gottes Gebote die Größe im Himmelreiche geknüpft. — Während v. 19 auf die verschiedenen Rangstufen innerhalb des Himmelreiches hinweist und sie von der mehr oder minder großen Treue gegen die Seligpreisungsgebote abhängig macht, deutet v. 20 auf das hin, was vom Himmelreiche ausschließt. „In das Himmelreich eingehen" heißt, daselbst das ewige Haus- und Heimatsrecht haben. Die Pharisäer und Schriftgelehrten werden es nicht besitzen, weil ihre Gerechtigkeit, im Gegensatz zur Armut im Geiste, eine Selbstgerechtigkeit (vgl. Luk. 19, 9 ss.) ist; es fehlt ihnen die rechte Absicht, da sie nur die eigene Ehre und Menschenlob (Matth. 7, 1 ss.) suchen. Durch diesen Gegensatz ihrer Frömmigkeit zu der in 5, 16 enthaltenen Aufforderung Christi, die Ehre Gottes zu fördern, geht auch hervor, daß III α parallel zu III γ steht. Die dort geforderte lichte Lauterkeit der Werke wird hier durch die vollkommene Beobachtung aller Gebote umschrieben.

5, 21 III β (2. Seligkeit) gibt ein praktisches Beispiel auf dem Gebiete des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, während III α das Verhalten des Gläubigen gegen Gott, den Gesetzgeber, beschrieb. Es zeigt, wie die vollkommene Beobachtung der Makarismen für die Bruderliebe im einzelnen aufzufassen ist. Als Beispiel nimmt Christus das 5. Gebot. Verboten ist dadurch der Totschlag, als Sanktion steht die Verantwortung vor dem menschlichen Richter, der über den Fall und die Schuld abzuurteilen hat. Christus vertieft nun das Gesetz dahin, daß er die letzte Wurzel des Totschlags aufdeckt, den Zorn. Er erklärt die zornige Regung sowohl als auch die leiseste Äußerung derselben durch das geringste Schimpfwort als durch das Gesetz verboten, sodaß sie die Verantwortung vor dem Richter nach sich ziehen. Die drei Fälle, die er anführt, sind nicht steigernd — „Gericht" und „Tribunal" bedeuten dasselbe, und „Hohlkopf" und „Narr" unterscheiden sich durch nichts, wie sie auch keine schwere Beschimpfung enthalten — sondern sie sind einander gleichgeordnet. Sie bieten ein Beispiel der parodoxen Lehrweise Jesu dar, da nach dem Buchstaben der Mensch für seinen Zorn

sich vor demselben, menschlichen, Gerichtshofe verantworten müßte wie der Mörder, was nicht möglich ist. Aber Christus will nur auf die sicher erfolgende Verantwortung hinweisen, die in dem einen wie dem anderen Falle eintritt. Deshalb ersetzt er in dem Falle, der allen in Fleisch und Blut übergegangen war, dreimal das Subjekt durch ein anderes, während er das Prädikat zweimal ganz unverändert beläßt, und nur im dritten Falle etwas variiert. In diesem sagt er nämlich nicht: „er ist der Feuergehenna verantwortlich, sondern „in der Richtung, auf die Feuergehenna zu". Dadurch deutet er an, daß, wer vom Zorne ausgeht, schließlich auch in der Hölle anlangen kann, wenn er sich durch die Tugend der Sanftmut nicht meistert, und daß der Richter, der für den Zorn zuständig ist, doch nicht der menschliche Richter, sondern Gott ist, der allein der Gehenna überantworten kann (10, 28). — Auf diese Weise gibt III β einen praktischen Beleg dafür, wie ein Jünger im Himmelreiche als klein (v. 19, III α erklärt werden, und wie er sein Wesen als Salz der Erde verlieren und schal werden kann (v. 13, III b). Entspricht es so der Strophe III b, indem es auf das Gegenteil von der Förderung des Friedens hinweist, so bedarf es auch keiner Worte, daß es der 2. Seligpreisung respondiert; denn sanftmütig ist, wer sich mit Geduld den göttlichen Fügungen ergibt und sich keiner Überhebung gegen Gott oder den Nächsten schuldig macht. Während den Sanftmütigen der Besitz des Landes, d. h. des messianischen Reiches, verheißen wird, bringt der Zorn selbst in die Gefahr, vom Anteil am Gottesreiche in die Hölle ausgeschlossen zu werden.

5, 23 III γ 3. Seligkeit) schärft die Pflicht ein, den Nächsten zu versöhnen und das ihm angetane Unrecht gutzumachen, und erklärt, daß dies wichtiger sei als das Opfern im Tempel. Behandelte darum III α für sich die Gottesliebe, III β die Nächstenliebe, so verknüpft III γ wiederum beide und beleuchtet das Verhältnis, in dem Gottes- und Nächstenliebe zu einander stehen; beide sind mit einander solidarisch. Nach dem Wortlaut hat der Nächste Anlaß zur Klage und zur Forderung auf Genugtuung, was durch den antithetischen Fall in der nächsten Strophe noch um so deutlicher hervortritt. Dieses Unrecht gutzumachen und das gestörte Verhältnis zum Nächsten wieder herzustellen, konnte Jesus seinen Zeitgenossen nicht eindringlicher vorführen als durch das gewählte Beispiel, da nach pharisäischer Lehre eine sich freiwillig auferlegte Opferpflicht selbst dem Gebot der naturnotwendigen Kindespflicht (Matth. 15, 5) voranging. — Die Strophe steht antithetisch zu III a, wo die von den Jüngern erduldeten religiösen Leiden und Verfolgungen als Quelle der Seligkeit behandelt werden. Hier wird nun gesagt, was im gegensätzlichen Fall zu geschehen hat, wo der Jünger die Ursache von Unrecht oder Leiden für seinen Nächsten geworden ist: die Gutmachung ist die von Gott als erste und dringendste befohlene Pflicht. Durch die Entsprechung mit III a ersehen wir aber auch, daß die 3. Seligpreisung hier zutrifft: wie dort (v. 12) das Erleiden des Unrechtes um Gottes willen ein Beweggrund zur Freude ist, so muß das dem Nächsten zugefügte Leid oder Unrecht zur Trauer um Gottes willen bewegen. Der Ausdruck „Trauernde" ist an sich unbestimmt; hier erhält er die nähere Bestimmung dahin, daß sein Objekt die Sünde wider den Nächsten ist, die aber zugleich Sünde wider Gott ist und das Gnadenverhältnis zu Gott stört, da es das Opfer Gott mißfällig macht. Die Tröstung, die jenen zuteil wird, die um jene Sünde Trauer und Leid tragen, wie sonst im Todesfall, und sie beheben, besteht in der göttlichen Güte und Freundschaft, die hier dadurch ihren Ausdruck findet, daß dann das Opfer Gott dargebracht werden kann.

5, 25 IV a (5. Seligkeit) beschreibt den zu III γ entgegengesetzten Fall, wie der Jünger zu verfahren hat, wenn der Nächste sein Gegner, Widerpart geworden ist, d. h. ihm Unrecht zugefügt hat. Das Ganze wird durch eine Parabel erläutert, die ihre weitere Ausführung im

Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (18, 21 ss.) findet. Der Richter ist Gott, bei dem auch der beleidigte Jünger in Schuld steht. Der Weg, auf dem beide Jünger zusammengehen, ist ihr irdisches Leben. „Wohlgesinnt, versöhnlich" ist ein anderes Wort für „barmherzig", wie der Makarismus sagt; es besteht in der Bereitwilligkeit, seinem Beleidiger zu verzeihen und die Schuld nachzulassen. Dies geschehe ohne Zögern und Verzug, ohne das Ende des Lebensweges herankommen zu lassen. Die Unversöhnlichkeit, die nicht verzeihen kann und sich nicht erbitten läßt, würde mit Recht beim Richter anhängig gemacht werden, und dann würde auch Gott seine Barmherzigkeit verschließen und alle Schulden mit unerbittlicher Strenge einfordern. Auf diese Weise wird durch den Gegensatz illustriert, wie nur die Barmherzigen, wie die 5. Seligkeit es verheißt, auf die göttliche Barmherzigkeit hoffen dürfen.

5, 29 IV b (4. Seligkeit) stellt der bereitwilligen Versöhnlichkeit gegen andere die unerbittliche Strenge gegen sich selbst gegenüber. Erstes und einziges Ziel des Menschen ist die Erhaltung seines Lebens, die Selbstbewahrung vor dem Tod in der Gehenna. Gefährdet darum die eigene menschliche Natur irgendwie jenes Leben, so darf kein Opfer der Selbstüberwindung zu schwer erscheinen. Dies drückt der Heiland durch den paradoxen Satz aus, daß das schuldige rechte Auge, das Organ des Begehrens, und die schuldige rechte Hand, das Organ der Tat, durch eine Amputation, wie sie manchmal zur Erhaltung des leiblichen Lebens notwendig ist, unschädlich gemacht werde. Dieses Streben aber, das übernatürliche Leben auch um den Preis der größten materiellen, zeitlichen Opfer zu erkaufen, ist das Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit, wodurch diese als ein notwendiges Lebensbedürfnis der übernatürlichen Ordnung erklärt wird. Denn im Seligkeitsspruch ist nicht die ausgleichende Gerechtigkeit gemeint, sondern sie ist ein messianisches Gut, das dem Jünger als persönliche Eigenschaft zukommt: es ist der Zustand der Rechtbeschaffenheit und der vollkommenen, durch keine Sünde gestörten Harmonie der Seele mit Gott. Den Gegensatz dazu bildet der Zustand, der sich aus der Nachgiebigkeit gegen die Lockungen der sündhaften Menschennatur ergibt und den Untergang in der Gehenna zur Folge hat. Was darum die 4. Seligpreisung positiv, das drückt v. 29 s. negativ aus. Die dort verheißene Sättigung aber ist das Eingehen ins Leben, als Antithese zum Eingehen in die Gehenna.

Zweiter Teil.

Die erste Vierergruppe der zweiten Anwendungsreihe der Makarismen bezieht sich auf das gesellschaftliche Wesen des Menschen und behandelt die bürgerlich-sittlichen Tugenden, die zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft dienen. Sie beginnt damit, daß sie die Heiligkeit der Familie feststellt.

5, 27 Das V. Strophion (3. Seligkeit) erweist die Unantastbarkeit der Ehe, so daß im neuen Reiche jede ihr Wesen störende Schädigung an sich der Sünde des vollzogenen Ehebruchs gleichkommt. Dies gilt vor allem von dahinzielenden begierlichen Gedanken. Schon im Dekalog war die Begierde nach dem fremden Weibe untersagt, Christus stellt ihre Sündhaftigkeit dem Attentat durch die Tat (5, 28) gleich. Ferner erklärt er gegen die im Gesetz zulässige Ehescheidung, daß sie der Ehe widerspricht und selbst Ehebruch ist. Das Wesentliche am Scheidebrief war, daß er die Freiheit der Entlassenen, eine neue Ehe einzugehen, aussprach. Aber dies ist, wie Christus hervorhebt, nichts anderes als ein Freibrief, daß ein anderer Ehebruch mit ihr begehe. Wer seine Frau entläßt, ist darum für ihren Ehebruch verantwortlich außer im Falle, daß sie schon vor der Scheidung Ehebrecherin war. Aber auch in diesem Falle trennt die Scheidung das Eheband nicht, denn eine Ehe mit *jeder* Entlassenen ist Ehebruch.

Daß dieses Strophion dem 3. Makarismus entspricht, läßt sich nur durch Rückschluß aus III γ (5, 23 s) ersehen, zumal hier wie auch in VI und VII keine Beziehung zu der im betreffenden Makarismus enthaltenen Verheißung ausgesprochen wird. Als Inhalt der Trauer (5, 23 s) erscheint das dem Nächsten zugefügte Unrecht, durch das auch das Verhältnis zu Gott getrübt wird; die Pflicht zur Genugtuung schließt das fernere Vermeiden jedes Unrechtes in sich. Nun hat das 6. Gebot den Zweck, jede Schädigung der Rechte des Mannes auf seine Ehe hintanzuhalten. Christus aber verbietet jede Verletzung der Rechte absolut, sei es des Mannes, sei es der Frau. Während demnach III γ davon ausgeht, was nach begangenem Unrecht zu geschehen hat, warnt V davor, ein Unrecht am Nächsten auf dem Gebiete des Familienlebens zu begehen. Auch muß sich die Trauer nicht notwendig auf die eigenen Sünden beschränken, und gerade der Verfall der Familie gibt dazu allen einen gerechten Grund.

5, 33 Das VI. Strophion (7. Seligkeit) beschäftigt sich nicht mit dem religiösen oder obrigkeitlichen Schwur, sondern mit der Gewohnheit, das Schwören im Verkehr und Geschäftsleben als Förderungsmittel zu verwenden. Stellte Jesus durch die Unantastbarkeit der Ehe die erste Grundlage jeder Gesittung sicher, so hier den zweiten Pfeiler der menschlichen Gemeinschaft, da er unbeschränkt Treu und Glauben fordert. Um die Heilighaltung Gottes auf diesem Gebiete einzuschärfen, entnimmt Christus das Zitat nicht etwa dem 2. Gebot des Dekalogs, sondern Lv. 19, 12, wo der Satz vom Falschschwören mitten unter sündhaften Praktiken, um sich Vermögensvorteile zu sichern, steht. So wird es sich hier auch um falsches Schwören zu gleichem Zwecke handeln. Wider die Praxis seiner Zeit, die überhaupt viele Schwurformeln für im Gewissen unverbindlich hielt (23, 16—22), verweist Christus weiter auf das Gesetz, wonach alle Schwüre Gottes Ehre einsetzen (Num. 30, 3; Dt. 23, 22—24). Zugleich dringt er bis zur Wurzel und Quelle auch der nicht falschen Schwüre im Handel und Wandel vor: es ist die Unwahrhaftigkeit und Unehrlichkeit. Deshalb verbietet er nicht nur jeden falschen Schwur, sondern jeden Schwur überhaupt; denn durch die absolute Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit in der Rede, die er fordert, ist das Schwören überflüssig. Wo Treu und Glauben zu Recht bestehen, bedarf es nicht erst der Versicherung und Beteuerung durch den Schwur, da genügt des wahrhaftigen Mannes einfaches Wort. Bedarf es der Versicherung durch den Eid, so ist dies eine Folge der herrschenden Unwahrhaftigkeit und Unredlichkeit, und darum sagt Christus, daß es aus dem Bösen stammt. Da Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit die ersten Vorbedingungen sind, um den Frieden zu fördern, so ist es ersichtlich, daß VI eine Anwendung des 7. Makarismus ist.

Die Strophen VI a und b werden besser so getrennt, daß Jerusalem zur zweiten gehört, wobei aber der Ausfall des einleitenden Ausdruckes „schwöre“ anzunehmen ist. Diese Teilung empfiehlt sich durch die Symmetrie der Stichenzahlen und der Verteilung der Formeln, so daß je zwei auf jede Strophe entfallen. Sie ist auch sinngemäßer; denn wie der Kopf das einem jeden persönlich Wertvollste ist, so ist Jerusalem als Haupt des Landes und Zentrum der Religion das Wertvollste für die Nation.

5, 38 VII (2. Seligkeit) behandelt das Wiedervergeltungsrecht als leitendes Motiv der persönlichen Sittlichkeit. So lange es eine menschliche Gemeinschaft geben wird, wird es auch Trübungen des Rechts und Unrecht geben. Um aber Auswüchse der privaten Wiedervergeltung hintanzuhalten und sie in den Bahnen der Gerechtigkeit festzuhalten, stellte das alte Gesetz das Prinzip der Talion auf. Diesem, der menschlichen Natur tief eingepflanzten Streben setzt nun Christus das Prinzip der Sanftmut entgegen. Er fordert die Bereitwilligkeit, Unrecht zu leiden, und statt nach Rache und Genugtuung zu suchen,

selbst bereit zu sein, noch größeres Unrecht zu erleiden (v. 39). Er fordert, auf sein Recht freiwillig zu verzichten (v. 40), einen erzwungenen Dienst willig und über das verlangte Maß hinaus zu leisten (v. 41) und gern freiwillige Hilfe ohne persönlichen Vorteil zu gewähren (v. 42). Dies alles steht im Gegensatz zum Zorn (v. 22, III β), der treibenden Kraft zur Wiedervergeltung.

5, 43 VIII (8. Seligkeit), über die Feindesliebe, ist eine Ergänzung zur Leidensfreudigkeit in der Verfolgung und Verkennung, da es darüber hinaus die Forderung aufstellt, die Feinde und Verfolger auch zu lieben. Was der Abschnitt über die Talion mehr negativ ausdrückt, wird hier positiv geschildert, welches Prinzip den Aufbau der menschlichen Gemeinschaft bewirkt. Die Nächstenliebe muß sich unterschiedslos auf alle Menschen, ob Freund oder Feind, erstrecken, gleichsam mit der Wirkung eines Naturgesetzes, so wie Gott die Weltordnung gleicherweise zugunsten der Bösen wie der Guten wirken läßt. Christus geht von Lv. 19, 8 aus, wo es heißt: „Du sollst deinen Volksgenossen lieben wie dich selbst." Die Worte „hasse deinen Feind" sind kein wörtliches Zitat aus dem A. T., aber die sich notwendig ergebende Antithese zum ersten Satz. Da es sich nicht um das Gefühl der Nächstenliebe, sondern um die werktätige handelt, sind die Worte auch nicht ohne Rückhalt im Gesetz. „Hassen" ist eben „nicht lieben", „nicht Gutes erweisen", „sich gleichgültig verhalten", ohne daß irgend ein positives Unrechttun oder Unrechtwollen in Frage käme. Ein solches „Hassen" wird vom Gesetz gegenüber den Ammonitern und Moabitern befohlen (Dt. 23, 7) und, wo das Zinsnehmen an Volksgenossen verboten, aber an Fremden erlaubt wird (Dt. 23, 20 s.), auch vorausgesetzt. Durch die Worte Jesu soll auch kein Vorwurf ausgesprochen werden, daß das alttestamentliche Gebot der Liebe nur die Volksgenossen oder etwa noch die fremden Beisassen (Ex. 12, 43 s.; 23, 9; Lv. 23, 22) erfaßte; aber dieser Grundsatz ist doch das Unvollkommenere im Vergleich mit Christi Gebot. Während die Pharisäer die Liebespflicht noch mehr einengten und nur von den gleichgesinnten Freunden gelten ließen, verlangt Christus von seinen Jüngern, überhaupt keine persönlichen oder nationalen Grenzen zu ziehen. Als Jünger Jesu stehen sie der ganzen Welt gegenüber, und ihre Feinde konnten ebenso gut Juden wie Heiden sein; darum zieht er auch sowohl die Zöllner, die minderwertigsten Vertreter des jüdischen Volkes (v. 46) als auch die Heiden (v. 47) zum Vergleich heran. Die Liebe der Jünger darf sich nicht auf ihre Glaubensgenossen beschränken, da sie sich gerade durch die allgemeine Nächstenliebe als echte Söhne ihres himmlischen Vaters erweisen sollen. (Schluß folgt.)

□ □ □

Portiunkula-Ablass an zwei Tagen in derselben Kirche?

Von H. Bremer, S. J., Valkenburg (Holland).

Es ist folgende Frage vorgelegt: „In unserer Diözese fügt ein Ordinariatserlaß der Bekanntmachung von der Verlegung des Portiunkula-Ablasses bei: „Die Verlegung der Ablaßgewinnung (Portiunkula) auf den Sonntag, der unmittelbar dem 2. Aug. folgt, wird, wo es den Gläubigen erwünscht ist, den hochw. Herren Pfarrern und sonstigen selbständigen Seelsorgsgeistlichen überlassen." Infolgedessen verkünden die meisten Pfarrer zwei Ablaßtage, mit dem Bemerken jedoch, daß ein jeder den Ablaß nur an einem dieser Tage, also am 2. August oder am nächstfolgenden Sonntag, gewinnen könne, nicht aber an beiden; sie meinen: favores sunt ampliandi und möchten den Gläubigen die Gewinnung des Ablasses recht erleichtern

und zugleich viele zum Empfang der Sakramente anregen; bei zwei verschiedenen Tagen für das Beichten brauchen eben die Leute nicht so lange zu warten, sie selbst aber können eher alles bewältigen. Die anderen verkünden aber nur einen Ablaßtag, und zwar den Sonntag als den für die Leute bequemsten; sie meinen, das Vorhandensein von zwei Ablaßtagen sei zweifelhaft, sie möchten deshalb die Leute nicht der Gefahr aussetzen, an einem Tage den Ablaß nicht zu gewinnen, da es doch erforderlich sei, daß die „opera iniuncta statuto tempore" verrichtet würden (can. 925 § 2). Wer hat nun recht?

Antwort: 1. Die Besorgnis der betr. Herren in Ehren, doch wird in der Praxis wegen can. 209 jegliche Befürchtung einer Nichtgewinnung des Ablasses mit Sicherheit ausgeschlossen, sowohl wegen des error communis in den Pfarreien als auch wegen dubium iuris. Denn, wenn so viele Herren über den Inhalt der vom Papst erteilten Vollmacht nicht recht eins sind, ja auch in Fachblättern die Frage in verschiedenem Sinne beantwortet ist, so liegt eben ein dubium positivum et probabile iuris vor. Da nun „indulgentias concedere (für Lebende wie für Verstorbene) pertinet ad clavem iurisdictionis, non ad clavem ordinis" (S. Thom., IV. Sent. D. 20 a. 4 sol. 2; a. 3 sol. 1 u. sol. 2 ad 1; Quodl. II a. 16 ad 2) oder, wie der neue Kodex sagt: „auctoritas ecclesiastica (d. h. die Jurisdiktionsgewalt concedit indulgentias pro vivis . . . pro defunctis" (can. 911; can. 927), so entzieht can. 209 mit seinem „In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno" hier jeglicher Befürchtung den Boden. Falls nämlich nicht von der Kirche die Vollmacht erteilt wäre, zwei Ablaßtage für eine und dieselbe Kirche zu verkündigen, so würde dieselbe von der Kirche sowohl wegen des error communis im Orte als auch wegen des dubium iuris nachträglich ergänzt. Die Gläubigen gewinnen also, mag von den beiden Parteien recht haben wer will, sicher den Ablaß sowohl am 2. August wie am folgenden Sonntag, wenn nicht in Kraft der erteilten Vollmacht, dann auf can. 209 hin in Kraft der ergänzten Vollmacht.

2. Doch dürfte Vorstehendes auch theoretisch sicher sein, d. h. die Vollmacht, zwei Ablaßtage in einer und derselben Kirche zu verkündigen, dürfte sicher durch das Motu proprio Pius' X. vom 9. Juni 1910 (vom S. Officium am 26. Mai 1911 [Acta Ap. S. III 234] auf unbestimmte Zeit verlängert) erteilt sein. Dortselbst heißt es nämlich: „Ne cui praestantissimo hoc spirituali beneficio (Portiunkula-Ablaß) ob peculiaria fortassis rerum adiuncta fruendi copia desit, benigne indulgemus iisdem locorum Ordinariis, ut ad supradictam indulgentiam lucrandam statuere possint, tam pro in saeculo quam pro in piis communitatibus viventibus fidelibus loco 2 augusti dominicam proxime insequentem hac sub lege, ut nequeat quis eadem concessione bis frui" (Acta Ap. S.II 444).

Das Motu proprio sagt also nicht einfach: „statuere loco 2 augusti dominicam insequentem" ohne einen weiteren Zusatz, wie es früher wohl bezüglich des Portiunkula-Ablasses geschehen ist (Decr. auth. 406; Mocchegiani, Collect. indulg. 456), und wodurch nur der folgende Sonntag als Ablaßtag gilt, sondern fügt einen Zusatz bei: „statuere . . . loco 2. augusti dominicam insequentem hac sub lege, ut nequeat quis eadem concessione bis frui".

Wäre bloß der folgende Sonntag Ablaßtag, so wäre dieser Zusatz rein überflüssig und hätte notwendigerweise fortgelassen werden müssen.. Der Zusatz sagt eben mehr. Er sagt ein Zweifaches: a) daß die Möglichkeit, den Ablaß zu gewinnen, an zwei Tagen (am 1. oder 2. Tage) vorhanden ist; denn wenn diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, ist die Verfügung: „ut nequeat quis . . . bis frui" rein überflüssig und sinnlos; es wäre eben schon durch die Art der Verlegung alles (nämlich die nur einmalige Gewinnung des Ablasses) vorhanden, was das Gesetz erst noch herbeiführen zu müssen glaubt; und b) daß es unmöglich ist, den Ablaß zweimal (am 1. und 2. Tage) zu gewinnen. Da nun die Verlegung (das „statuere loco 2. augusti dominicam insequentem") geschehen soll „hac sub lege, ut nequeat . . .", so muß die Art der Verlegung selbst beides bewirken: das Vorhandensein der Möglichkeit, den Ablaß an zwei Tagen zu gewinnen, und die Möglichkeit, den Ablaß zweimal zu gewinnen. Das kann aber nur dann geschehen, wenn der Bischof die Vollmacht hat, bei der Verlegung zu bestimmen, daß alle zwar am 2. August in der betr. Kirche den Ablaß nach wie vor gewinnen können, daß aber für die, welche ihn nicht gewonnen haben, noch der nächste Sonntag an Stelle des 2. August gesetzt wird. Auf diese Weise bewirkt also die Verlegung, daß in derselben Kirche zwei Tage zur Gewinnung des Ablasses zwar vorhanden sind, der 2. August und der folgende Sonntag, daß aber die Verlegung auf den folgenden Sonntag nicht für alle, sondern nur für die Geltung hat, welche den Ablaß am 2. August nicht gewonnen haben. Der Unterschied dieser Verlegung von der erst genannten besteht also darin, daß hier die Verlegung nur für einen Teil der Gläubigen gilt, nämlich die, welche den Ablaß am 2. August nicht gewonnen haben, bei der erstgenannten aber für alle, sodaß niemand am 2. August den Ablaß in der betr. Kirche gewinnen konnte.

Die gegenteilige Meinung von nur einem Ablaßtage in derselben Kirche haben wir nur in zwei Zeitschriften gefunden. Doch springt der Irrtum der betr. Verfasser gleich in die Augen. Sie haben nur die ersten Worte des Motu proprio Pius' X. berücksichtigt: „statuere loco 2. augusti dominicam insequentem", das folgende „hac sub lege, ut . . ." aber vollständig außer acht gelassen, und ziehen dann ihre Schlußfolgerung von einem Ablaßtage daraus, daß „statuere loco 2. augusti dominicam" nicht heiße „außer dem" oder „neben dem 2. August", sondern „an Stelle vom 2. August den folgenden Sonntag setzen", was jedoch auch niemand behauptet. Denn auch die oben vertretene Auslegung des Motu proprio sagt, daß „loco" „an Stelle" heißt; sie sagt aber, daß dieses „an Stelle" wegen des Zusatzes: „hac sub lege, ut . . ." nicht für alle gilt, sondern nur für einen Teil, nämlich diejenigen Gläubigen, welche den Ablaß am 2. August nicht gewonnen haben. Aus der Nichtbeachtung des Zusatzes „hac sub lege, ut . . ." erklärt sich dann die weitere unhaltbare Ansicht, daß mit dem Zusatze: „ut nequeat quis eadem concessione bis frui" vom Heil. Stuhle nur die zufällige Möglichkeit, an zwei Tagen den Ablaß zu gewinnen, ausgeschlossen sei, die dadurch entsteht, daß in der Nähe sich noch eine Kirche befindet, in welcher der Ablaß aber nicht verlegt ist und deshalb am 2. August selbst gewonnen werden kann. Doch weshalb

die Vollmacht auf diesen Fall beschränken? Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus. Ferner aber verlangen die Worte „statuere hac sub lege, ut nequeat . . .", wie oben dargetan wurde, daß diese Möglichkeit, an zwei Tagen den Ablaß zu gewinnen, durch die Verlegung selbst herbeigeführt werde, während sie hier ganz unabhängig von der Verlegung da ist, nämlich aus der rein zufälligen Existenz einer anderen nahen Kirche und der eben so rein zufälligen Nichtverlegung des Ablasses in derselben. Hätte der Papst nur dies gewollt, so hätte er nicht sagen dürfen: „statuere hac sub lege . . .", sondern, wie es früher geschah (Mocchegiani III. a. a. O. 456), unabhängig von der Verleihung der Vollmacht den Ablaß zu verlegen, in einem neuen Satze bestimmen müssen, daß niemand den Ablaß zweimal gewinnen könne. Also weder der Beweis der gegenteiligen Meinung noch die Erklärung des Zusatzes „ut nequeat quis . . ." ist stichhaltig; keines von beiden ist aus dem Wortlaut des Motu proprio hergeleitet, sondern aus vorgefaßter Meinung.

Wir legen noch einen zweiten Beweis für die Richtigkeit der gegebenen Auslegung des Motu proprio vor. Es handelt sich hier um ein Indult („benigne indulgemus"), und zwar ein solches, das nach can. 68 und can. 50 late interpretandum est. Nun aber erteilt das Motu proprio die Vollmacht zu dem Zwecke, „ne cui praestantissimo hoc spirituali beneficio fruendi copia desit". „Copia" aber bedeutet „abundantia" und deshalb „translate idem ac »opportunitas«, hic illic »copiosa facultas«" (Thesaur. ling. lat. IV [Lipsiae 1909] 909), welche jedoch für die Gewinnung des Ablasses in diesem Falle fehlen könnte sowohl wegen der Art des Tages (Werktag statt Sonntag) als auch wegen der Zahl der Tage (einer statt zwei). Also ist eine Vollmacht erteilt — zumal sie in weitem Sinne zu erklären ist —, welche beide Arten des Fehlens der „copia", auch jene aus Mangel eines zweiten Tages, ausschließen kann und soll; somit können in jeder Kirche zwei Ablaßtage eingesetzt werden: der 2. August und noch der folgende Sonntag.

Damit dürfte wohl auch die theoretische Sicherheit der 2 Ablaßtage in einer und derselben Kirche als feststehend gelten können. Und selbst, wenn noch ein Zweifel bestände, so erhärten die Darlegungen das Vorhandensein einer positiven Probabilität hierfür und setzen somit kraft des oben angeführten can. 209 wenigstens die praktische Sicherheit der zwei Ablaßtage aus dem bloßen dubium iuris außer allen Zweifel, ganz abgesehen von dem error communis bei den Gläubigen.

3. Die Vollmacht bleibt — so sei noch beigefügt — auch für jene Jahre, in welchen, wie im Jahre 1925, der 2. August auf einen Sonntag fällt. Denn die einschränkenden Worte: „nisi haec dies (2. augusti) in Dominicam incidit", wie sie u. a. z. B. im Breve Pius' VII. Alias nos vom 4. Mai 1819 (Decr. auth. 406) standen, worin der Portiunkula-Ablaß in den alten Franziskanerkirchen Frankreichs auf den folgenden Sonntag verlegt wurde, sind im Motu proprio Pius' X. ausgelassen. Pius X. wollte sie also nicht; auch in einem solchen Jahre sollten die zwei Tage bleiben: der Sonntag, auf welchen der 2. August fällt, und der nächstfolgende Sonntag. — Eine derartige, einschränkende Erklärung des Motu proprio wäre auch gegen die bekannte Interpretationsregel: „Ubi lex non

distinguit, nec nos distinguere debemus", und weiter gegen die canones 68 und 50, wonach dies Indult Pius' X. „late" interpretiert werden muß. Und selbst wenn noch irgend ein Zweifel vorhanden wäre, ob auch in einem solchen Jahre der auf den 2. August folgende Sonntag als Ablaßtag gelte, so würde er in der Praxis durch den can. 209, wie oben, behoben. Die zweifelhafte, etwa fehlende Vollmacht der Verlegung für ein solches Jahr würde durch die Kirche dann ersetzt.

□ □ □

Auslandsstipendien, Fehler und ihre Wiedergutmachung. II.

Von P. Ludwig Anler O. F. M., Fulda (Frauenberg).

Im Juniheft des Pastor bonus S. 353 ff. legt P. Bremer S. J. vier Moral- oder Rechtsfälle vor, die sich mit den jetzt so beliebten und benötigten Auslandsstipendien befassen. Er löst sie alle zu ungunsten der Priester und ihres Verfahrens. Wir greifen besonders die Fälle 2 und 4 an und suchen darzutun, daß die betr. Priester vom rechtlichen Standpunkte aus nicht so zu verurteilen sind.

Fall 2. Andreas bekommt eines Tages von einem früheren Schulfreunde, jetzt Pfarrer in den Vereinigten Staaten, 150 Dollarintenttonen. In dem beifolgenden Briefe hieß es: Ich habe den Gläubigen von der Not in Deutschland und besonders deiner gesprochen und ihnen gezeigt, welch große Wohltat sie infolge der Währung den dortigen Priestern und besonders dir durch Entsendung von Meßstipendien erweisen können. Die Frucht sind beifolgende 150 Intentionen à 1 Dollar. Andreas konnte die Intentionen nicht lesen — gibt sie zu 25 Mark weiter, das übrige behält er für sich als gegeben „intuitu personae".

Zur Lösung zieht P. Bremer c. 840 § 1 heran, in dem es heißt: Wer Meßstipendien weiterschickt, muß sie vollständig (integre) weiterschicken, wenn nicht der Geber ausdrücklich erlaubt, etwas zurückzubehalten oder certo constet, excessum supra taxam dioecesanam datum fuisse intuitu personae. Das Dollarstipendium ist bedeutend höher als das deutsche Diözesanstipendium. Es ist gegeben intuitu personae, die persönliche Unterstützung vor allem des Freundes war ja der Zweck, den der amerikanische Pfarrer angegeben hatte. Doch das hält P. Bremer nicht für zulässig, da es im c. 830 heißt: Wenn jemand eine Summe Geldes für Messen gibt, ohne die Anzahl der Messen anzugeben, so ist die Anzahl der Messen zu berechnen nach dem Stipendium der Gegend, in der der Geber weilte, wenn nicht vorausgesetzt werden muß, daß seine Intention anders ist. Wenn also aus Amerika 100 Dollar für Messen (allgemein) kommen, so kann jeder die hl. Messe à 1 Dollar rechnen, wenn nicht der Amerikaner ausdrücklich sagt, die Anzahl der heiligen Messen ist nach deutschem Stipendium zu berechnen. Diese Bestimmung hat aber mit dem vorliegenden Falle nicht das geringste zu tun. Die amerikanischen Geber wußten zudem genau, daß gerade der excessus supra taxam dioecesanam sacerdotis den Grund bildeten, weshalb sie um Stipendien gebeten wurden. Etwas anderes wäre es, wenn der amerikanische Pfarrer Stipendien, die ihm selbst ohne die Bestimmung für Deutschland gegeben wurden, seinem

Freunde schickt. Da liegt der excessus intuitu personae nicht vor. Der deutsche Priester darf also unserer Meinung nach ruhig einen Teil der Stipendien, nicht alle, da nach dem Schreiben des amerikanischen Pfarrers nach seiner Verkündigung die Unterstützung auch für andere Priester, nicht nur für seinen Freund dienen sollte, zum deutschen Diözesanstipendium weitergeben. Danach ist also nur in einigen Fällen Restitution geboten.

Fall 4. Nikolaus bittet seine Confratres, ihm hl. Messen für Dollarstipendien zu lesen, dafür 30 Mark zu nehmen und die übrigen für den Dollar erwechselten 170 Mark ihm für seine arme Kirche zu schenken.

P. Bremer hält diese Handlungsweise in jedem Falle für unerlaubt, gestützt auf c. 840, der nur zwei Gründe, die zur Verminderung des Stipendiums berechtigen, anführt. Ist dies wahr, dann muß aber auch die ganz freiwillige Schenkung eines Teiles des Stipendiums ausgeschlossen werden, die doch P. Bremer auch zuläßt, und die Autoren bisher zuließen. Das Behalten eines Teiles des Stipendiums auf Bitten um Schenkung hin war vor dem Kodex nicht erlaubt infolge der von Bremer angeführten Constit. Bened. XIV., wo dies Behalten eines Teiles des Stipendiums nur erlaubt wurde: si sponte, non rogatus admittat. Diese strenge Bestimmung ist aber nicht in den Kodex übergegangen und besteht nicht mehr. Die Vorschriften des Kodex über die Meßstipendien sind ja auch in anderen Punkten wesentlich gemildert. Diese Ansicht vertritt auch der Mitbruder Bremers, Vermeersch, der hochangesehene Kanonist an der Gregoriana in Rom in seinem Epitome iuris canonici. Romae 1922 tom. II pag. 58: Licet alterum rogare, ut velit gratis celebrare et totum stipendium transmittenti cedere. Nec ob causam peculiarem cuiuspiam solandae afflictionis vel boni operis vetatur sacerdos, ut a celebrante partem stipendii petat, dummodo ne concessio fiat condicio sine qua missa non transmitteretur: tunc enim ratio verae liberalitatis abest; et dummodo missae ne colligantur cum animo obtinendi hac ratione partes stipendiorum: tunc enim species commercii inducitur.

Das Bitten um Schenken eines Teiles des Meßstipendiums ist also in sich nicht verboten. Nur das Sammeln von Stipendien in der Absicht, sie vermindert weiterzugeben, hält Vermeersch für eine im Kodex (c. 827) verbotene species commercii. Doch ist der Begriff der species negotiationis vel mercaturae authentisch noch nicht geklärt. Man kann nicht einfach die früheren Verbote als Interpretation auffassen, da der Kodex bedeutend milder ist. Unserer Ansicht nach muß zur species negotiationis vel mercaturae wenigstens ein öfteres derartiges Verfahren vorliegen; zumal wenn es sich um ein opus pium handelt, und nicht eigenen Vorteil.

Das Maß überschreitet aber P. Bremer sicher, wenn er dies Verfahren als Simonia iuris divini auffaßt. Wie könnten sonst die S. C. Concilii so leicht die Indulte gewähren, die gestatten, die Meßstipendien um einen bedeutenden Valutagewinn vermindert einfach weiterzugeben, wie sie zugunsten der Missionen, religiöser Institute usw. aus neuester Zeit uns bekannt sind. Es kann sich für Nikolaus evtl. um ein Vergehen gegen c. 827 (Negotiatio) handeln, keineswegs aber um iniustitia und Restitutionspflicht.

□ □ □

Die Barmherzigen Brüder von Trier.

Von Prof. Dr. Hamm.

Geht man vom Trierer Hauptbahnhof durch die schmucken Anlagen an der Porta Nigra vorbei zur neuen Moselbrücke mit ihrer prächtigen Schau auf Strom und Stadt und Dom und Tal, so ragt zur Rechten hinter einer hübsch gegliederten, roten Sandsteinmauer ein großer Gebäudekomplex aus gewaltigen Gärten hervor: es ist das Mutterhaus der Barmherzigen Brüder mit Kirche, Krankenhäusern, Brüderhaus, Irrenanstalt, Noviziatsbau und sonstigen Bauten. Ein eindrucksvoller, imponierender Anblick, der die heutige Bedeutung der Trierer Genossenschaft mit ihren ca. 30 Niederlassungen und ca. 400 Brüdern in Deutschland, Luxemburg, Frankreich und der Schweiz in richtiger Weise widerspiegelt. Und wie bescheiden und klein begann dieses bedeutsame Gotteswerk! Der Spiritual des Trierer Priesterseminars, der als Germanist und Literat weithin bekannte Prof. Nik. Scheid S. J., hat in diesen Tagen bei Josef Bercker in Kevelaer ein hübsch ausgestattetes Buch über die erste Dekade der Barmherzigen Brüder erscheinen lassen, indem er das Leben des Stifters der Ordensgenossenschaft, des Bruders Peter Friedhofen, in anziehender Weise darstellte. Dreizehn geschmackvolle Illustrationen zieren das in Glanzpapier erschienene Werk. Kein geringerer als der heimgegangene, große Bischof Michael Felix hat dem Büchlein das Geleitwort geschrieben am vorletzten Sonntag seines Erdenlebens. „Die Lebensbeschreibung des Gründers der Barmherzigen Brüder zu Trier, die Geschichte ihrer schlichten Entstehung, schnellen Verbreitung und der wunderbaren Erfolge gereichen zu besonderer Ehre der Diözese Trier, da sie uns in glänzender Weise das Walten Gottes in der katholischen Kirche offenbaren, und zeigen, mit welch schwachen und unansehnlichen Mitteln es große, segensreiche Wirkungen hervorbringt." Mit Recht hebt der Bischof von Trier als Charakterzüge Friedhofens eine kindliche Liebe und Andacht zur allerseligsten Jungfrau Maria hervor: „Zu ihr nimmt er seine Zuflucht in allen Mühen, Sorgen und Gefahren seines schwierigen Beginnens, bei ihr findet er Trost und Schutz in Leid, geistlicher und zeitlicher Not. Nach der Mutter des Erlösers setzt er sein Vertrauen auf den hl. Aloysius und empfiehlt dem engelgleichen Jüngling seine Unschuld und Reinheit. Endlich bewundern wir in ihm den bedingungslosen Gehorsam unter den Willen seines Oberhirten." Sogar auf tiefgewurzelte Lieblingswünsche konnte Friedhofen zu gunsten des Gesamtwerkes verzichten. Er hätte so gern zu Ehren der Himmelskönigin das Wort Maria in den Titel der Genossenschaft aufgenommen; aber da die Behörde es nicht wünschte, gab er sich zufrieden. In seinem „Geistlichen Testament", das er in seiner letzten Krankheit verfaßte, gibt er in rührender Weise seiner Liebe zu Maria Ausdruck: „Wenn ich bei der Gründung meines Werkes nicht weiter kommen konnte, ging ich nach „Maria Hilf" bei Koblenz und betete: Ach, liebe Mutter, das Schiffchen sitzt fest, mache es wieder los! Und wirklich, das Schiffchen trieb unter vielen traurigen Ereignissen durch die kaum zu überwindenden Wellen, ohne besonderen Schaden zu erleiden, bis auf die heutige Stunde fort." Dann mahnt er, nachdem er bedauert hat, daß sein Name „Brüder von Maria Hilf" nicht genehmigt worden: „Zieren wir die Bildnisse Mariens mit Blumen und Kränzen; schmücken wir ihre Altäre und Kapellen; stimmen wir ihr frohe Lieder an und beten wir recht viel zu ihr, damit sie auch noch ferner uns beschützen wolle. Die Hauptverehrung aber, liebe Brüder, besteht darin, daß wir in der Liebe zu ihrem göttlichen Sohne zunehmen und wachsen und uns befleißen, so zu tun, wie er getan hat." (S. 66.)

* * *

Mit neuem Sonnengold hat das vornehme Büchlein alte, traute Erinnerungen überstrahlt. Als Referent in der Obersekunda und Prima des Koblenzer Gymnasiums weilte, sammelte der damalige Kaplan und Lehrlingspräses an Liebfrauen und jetzige Domkapitular Anheier-Trier die gewerbliche Jugend der Stadt in dem früheren Gründungshause der Barmherzigen Brüder in der Florinspfaffengasse. Und oftmals weilten wir Gymnasiasten,

der Einladung des einzigartigen, verdienten Jugendfreundes folgend, in den stillen Räumen, nahmen zuweilen an den Versammlungen teil, besonders aber an den Andachten in der Kapelle, die der durch sein Gebetbuch für die studierende Jugend bekannte P. Josef Frey S. J., damals ein alter, greiser Herr im Silberhaar, mit einer Ansprache eröffnete. So bildete sich um den verehrten Kaplan an Liebfrauen ein Kreis von Gymnasiasten der höheren Klassen, die er in den Herbstferien zu den Jesuiten nach Holland in die Exerzitien führte. Und dort ging den jungen Leuten eine neue Welt auf! Und das Kaplanskränzchen Anheiers und seine Hollandreisen vererbten sich segenspendend Jahrzehnte lang. — Wie hübsch und sinnig hat Prof. Scheid „Maria Hilf" bei Koblenz geschildert! Das war und ist den Koblenzern ein lieber Spaziergang. Und gar mancher von nah und fern hielt es mit Bruder Friedhofen und pilgerte in allen Nöten zur himmlischen Mutter; erfuhr auch die Wahrheit des schlichten Verschens, das der fromme Stifter verfaßt hat:

„Als mir kein Mensch mehr helfen tat,
Da wandt ich mich zu Maria;
Sie wußte eiligst Hilf und Rat,
So weit und ferne und auch nah." —

Und an den hohen Feiertagen, wenn die Geschäfte still lagen, mußten die Kinder Vater und Mutter begleiten und dann ging es regelmäßig auf der Metternicher Straße nach Maria Hilf und dann auf den Wegen der Neuendorfer Flur wieder heimwärts.

*

Prof. Scheid gibt in seinem Buche bloß die Entwicklung der Genossenschaft bis zu Friedhofens frühem Tode am 21. Dez. 1860. Damals war die Zahl der gegründeten Töchteranstalten 4, die Anzahl der Brüder kaum 40. Die Entwicklung und Erstarkung seit 60 Jahren müßte aber besonders lehrreich sein. Sie scheint vor allem mit zwei Faktoren verknüpft, einmal mit dem Lebenswerk des jetzigen Generalprokurators, Bruder Bonaventura, der mit Gottes Gnade im nächsten Jahr sein 50jähriges Ordensjubiläum feiern dürfte, und dann mit dem erzieherischen, segensreichen Einfluß der Spirituale aus der Gesellschaft Jesu. Wie Kardinal Lavigerie seine neugegründeten Weißen Väter durch die Patres der Gesellschaft Jesu heranbilden ließ, so räumten auch die Barmherzigen Brüder ihrem Spiritual aus der Gesellschaft Jesu in weitschauender Weise dauernd einen großen bildenden Einfluß ein. Darauf scheint nebst dem Erbe des edlen, ersten Stifters vor allem das Reife, Gediegene, Taktvolle im Auftreten und Wesen der Trierer Brüder zurückzuführen zu sein, die in ihrem echt geistlichen, vornehmen, schwarzen Kleid allüberall einen würdevollen Eindruck machen.

Daß der ebenso edle als kluge Bruder Bonaventura einer Schilderung der angedeuteten Jahre abgeneigt ist, versteht sich bei seinem innerlichen Leben und seiner hohen Tugend von selbst. Und sein Einfluß ist als derzeitiger Senior der Genossenschaft, der die alten Traditionen zäh verkörpert, mit Recht durchschlagend. Aber das darf man jetzt schon sagen, daß die Brüder es verstanden haben, den richtigen Köpfen die Leitung anzuvertrauen. Da könnte kein Hans Dampf in allen Gassen Ökonom sein, der mit bestem Willen allüberall sich geschäftig bemühte, aber im eigenen Hause um die tausenderlei Kleinigkeiten sich nicht kümmerte. In Krankenanstalten wäre solch ein Gehaben geradezu verhängnisvoll. Und auch der Rektor verstand es stets, das Freiwillige und das den eigenen Wünschen Entsprechende klug zu trennen von dem Wesentlichen und Notwendigen, und jenes Supererogatorische nicht zur notwendigen Beurteilung für die Gesamtentwicklung zu machen. Mit großer Verehrung betrachtet man das Porträt des edlen Peter Friedhofen, über dessen Haupte der Sinnspruch steht, der nicht bloß bei den Barmherzigen Brüdern gilt: „Zu unserem Werke gehört wohl Klugheit, mehr aber Frömmigkeit und Geduld."

Das „Schiffchen", von dem Bruder Friedhofen einst sprach, ist ein großer Ozeandampfer, ja man darf wohl sagen, ein stolzes, ruhmvolles Geschwader großer Einheiten auf dem Weltmeere zum Ruhme der Kirche ge-

worden! Perstet, et aeterna pace fruatur! Amen. Wer bei den Brüdern einmal Hilfe in kranken Tagen gefunden, bleibt ihnen ein dankbarer Freund sein Leben lang. Möge der letzte Wunsch des hochseligen Bischofs Dr. Korum in Erfüllung gehen, daß der Geist des edlen Stifters Friedhofen in den Söhnen allezeit weiter lebe und das gottgesegnete Werk immer weiter ausdehne!

□ □ □

Ehehindernis?

Von Dechant Dr. Ott, Waldhilbersheim.

Zum Pfarrer Siricius kommt ein Pfarrkind und bittet um einen Taufschein für seinen auswärts wohnenden Vetter Franz. Das Pfarrkind legt einen Zettel vor, auf welchem der Name und das Geburtsdatum und die genaue Adresse seines Vetters steht, mit der Bitte, diesen Zettel dem morgen abzuholenden Taufschein beizulegen, da er die Adresse nicht auswendig wisse. Pfarrer Siricius schreibt genau den Taufschein aus dem Taufbuche heraus und fügt am Ende die im Taufbuche stehende Bemerkung bei: die 28. Maii 1910 copulatus cum Catharina A. in X. b. B. Der Nupturient war geboren am 5. Juli 1881. Am folgenden Mittwoch kommt das Brautpaar, welches in M. wohnt, zum Pfarrer Siricius, die Braut mit Tränen in den Augen[1]), der Bräutigam in gewaltiger Aufregung, und fragen den Pfarrer, wie er einen solchen Taufschein habe schreiben können. Der Bräutigam erklärt in heller Entrüstung, er sei niemals verheiratet gewesen; die Braut erklärt, sie habe die letzte Nacht vor schrecklicher Aufregung kein Auge schließen können. Siricius nimmt die Brautleute mit auf sein Zimmer, legt ihnen das Taufbuch zur Einsicht vor und erklärt, er sei im Gewissen verpflichtet gewesen, alles aus dem Taufbuche abzuschreiben, was dort aufgezeichnet sei. Da der Bräutigam darauf besteht, er sei niemals verheiratet gewesen, erklärt Pfarrer Siricius, er sei erst seit kurzer Zeit dort Pfarrer, könne also aus eigener Kenntnis keine Entscheidung oder Aufklärung geben. Der Pfarrer, welcher den Franz getauft habe, sei am 25. Januar 1888 gestorben, dessen Nachfolger sei am 5. März 1910 gestorben, die Eintragung stamme von dem betr. Pfarrverwalter, welcher als Pfarrer der Nachbarpfarrei unterdessen resigniert habe. Es bleibe also nichts übrig, wenn der Bräutigam Franz am Samstag derselben Woche in M .getraut werden wolle, als daß er nach X. fahre, den Taufschein dem dortigen Pfarrer vorlege und von diesem die Bescheinigung erbitte, daß er, der Bräutigam Franz, am 28. Mai 1910 nicht die Katharina A. geheiratet habe, sondern daß diese Katharina an diesem Tage in X. einen anderen aus der Pfarrei des Pfarrers Siricius geheiratet habe. Die Brautleute beruhigten sich, verabschiedeten sich recht freundlich von Pfarrer Siricius und fuhren nach X. Der dortige Pfarrer schlug das Trauungsbuch auf und dort stand, daß die Katharina A. am 28. Mai 1910 den Friedrich Josef H. aus der Pfarrei des Pfarrers Siricius geheiratet hat, welcher im Taufbuch des Pfarrers Siricius unmittelbar vor dem Franz stand. Für die Trauung waren damit alle Hindernisse beseitigt. Der Bräutigam schrieb dann, nachdem der Pfarrer von X. alles amtlich dargelegt hatte, dem Pfarrer Siricius, der Pfarrer von M. „möchte der Ordnung halber noch einen nachträglichen, amtlichen, richtigen Taufschein zu den Akten haben", was der Pfarrer Siricius, nachdem der Pfarrer von X. ihm die Sachverhältnisse dargelegt hatte, erledigte, indem er einen neuen Taufschein ausstellte, wobei er den Passus: die etc. unterließ und im Taufbuche die ganze Anmerkung durch einen Strich zu der vorhergehenden Nummer hinaufschob.

[1]) Als die Braut von dem Taufschein Kenntnis erhielt, war sie, wie sie dem Pfarrer Siricius in Gegenwart ihres Bräutigams erklärte, so entsetzt, daß sie der Beteuerung ihres Bräutigams, er sei nie verheiratet gewesen, jeden Glauben verweigerte und entschlossen war, das Verhältnis sofort abzubrechen — und sie sollten am Samstag derselben Woche heiraten.

Als der Pfarrer Siricius den Taufschein aus dem Taufbuch abschrieb, regte sich in ihm der geheime Gedanke, ob die Sache wohl noch Weiterungen bringen werde, wohl deshalb, weil es, obschon er schon lange vor 1907 Pfarrer war, das erste Mal war, daß er einen solchen Taufschein ausstellte, und weil die Familie des Bräutigams ihm ganz unbekannt war. Als Pius X. durch das Dekret Ne temere vom 2. August 1907 sehr weise vorschrieb, daß in das Taufbuch die Trauungen, die Subdiakonatsweihe und die feierlichen Gelübde einzutragen seien, kam ihm sicher nicht der Gedanke an einen solchen Kasus.

Was folgt aus dem vorstehenden casus non fictus? Wenn du einen amtlichen Schein erhältst zur Eintragung in eines deiner Pfarrbücher, dann lies ihn aufmerksam durch, schlage das betr. Pfarrbuch unter genauer Beachtung des Datums auf, schreibe, nachdem du dich vergewissert hast, daß das Datum und alle Namen stimmen, alles, was vorgeschrieben ist, sorgfältig ein, lies noch einmal alles sorgfältig durch und dann schreibe darunter: In fidem, sorge aber dafür, daß man deiner fides wirklich trauen und auf sie bauen kann. Auch das hatte der Pfarrverwalter unterlassen. Wenn dieser casus non fictus dem Offizialat des anderen Bistums, was nach Lage der Verhältnisse hätte notwendig sein können, zur Entscheidung hätte vorgelegt werden müssen, und du hättest dabei amtlich verhört werden müssen, wie lieblich wäre dann die Erinnerung daran für dein ganzes Leben?

Nachträglich wird unser Kasus noch interessanter. Die „Braut" hatte sich durch das bürgerliche Gericht von ihrem ersten Manne scheiden lassen und mit ihrem „Bräutigam" sich bürgerlich trauen lassen. Der kirchliche Prozeß über die Ungültigkeit der ersten Ehe ist noch in Rom anhängig, und da der „Braut" der kirchliche Prozeß zu lange dauerte, wählten sie beide den „kürzesten" Weg und ließen sich „bürgerlich" trauen. Unter diesen Umständen konnte von kirchlicher Trauung überhaupt keine Rede sein, und es war gar nicht notwendig, die Angelegenheit des Taufscheins durch den zuständigen Pfarrer in M. dem Ordinariate vorzulegen. Der wirkliche Irrtum des Taufscheins hatte gar keine bösen Folgen als diese, daß beide sich gewaltig erregten und eine nicht gar weite Reise machen mußten. Die Sache bekommt dadurch einen ganz pikanten Strich, daß die „Braut" infolge des Taufscheines das „Verhältnis" mit dem „Bräutigam" sofort abbrechen wollte.

Ein prächtiges Seitenstück zu vorstehendem Kasus kam dem Pfarrer Siricius bald darauf unter die Hände. Er traute am 26. Juni 1922 ein Brautpaar. Der Bräutigam war aus Z., einem ganz katholischen, kleinen Dorf von etwas über 400 Seelen; die Braut war Pfarrkind des Pfarrers Siricius. Auf dem Proklamationsschein des Bräutigams stand also: Z.., 15. 6. 22. Jakob D., geb. 16. 7.1892 zu Z., und Helene (soll heißen: Magdalena) S. sind in hiesiger Pfarrkirche dreimal ohne Widerspruch verkündigt worden. Jakob D. ist in Z. am 19. 7. 22 getauft worden. Also war der Bräutigam Jakob am Trauungstage 28. Juni 1922 noch gar nicht getauft? Der Pfarrer Siricius, dem der Ort Z. gut bekannt war, hielt es nicht für notwendig, einen neuen Taufschein von dem Bräutigam Jakob zu fordern, sondern ließ den offenbaren Schreibfehler 22 statt 92 unbeanstandet hingehen, da in dem ganz katholischen Z. ein fast dreißigjähriger, ungetaufter Mann einfachhin undenkbar ist (weil dort auch die kleinsten Kleinigkeiten von jeder Person bei allen bekannt sind und der Jakob aus Z. herstammt und dort eine Reihe von nahen Verwandten hat) und da der Pfarrer von Z. unmöglich am 15. Juni 1922 bescheinigen konnte, daß der Jakob am 19. Juli 1922 getauft sei. Also? Eine neue Nutzanwendung wie oben: Lies zweimal durch, was du amtlich bescheinigst, und gib dabei genau auf die Namen und das Datum acht.

□ □ □

Ueber den Opferbegriff.

Von Emil Springer S. J., Theologieprofessor in Sarajewo.

Die Hochscholastik hat sich wenig mit dem Opferbegriff beschäftigt. Die Spätscholastik ist, gezwungen vom Protestantismus, der den Opfercharakter der Eucharistie leugnete, genauer darauf eingegangen. Zu vollständiger Klarheit und Einheit ist man damals nicht gelangt, und eine gewisse Unsicherheit hat sich bis heute unangenehm bemerkbar gemacht. Neuerdings ist darum die Sache recht ernstlich aufgegriffen worden. Es genüge an die verdienstvollen Untersuchungen von Pell, ten Hompel, Kramp zu erinnern. Die Frage wird weiter behandelt, und es dürfte noch geraume Zeit dauern, bis man zu einheitlicher Auffassung gelangt. Wir möchten uns in folgendem Artikel etwas an der Debatte beteiligen.

I. Das Opfer als Ausdruck der Opferidee.

Was zum Opfer führt, ist die Wahrheit, daß wir, wie alle Geschöpfe, ganz und gar von Gott abhängig sind, daß wir seine Oberhoheit anzuerkennen, ihn anzubeten, ihm göttliche Ehre zu erweisen, uns und das Unsrige vollständig auf ihn hinzuordnen haben. Gott hat uns aus Nichts hervorgebracht. Und wie der Ursprung, so ist auch der Bestand alles erschaffenen Seins von ihm. Wir würden sofort in Nichts zurücksinken, wenn sich seine erhaltende Allmacht von uns zurückzöge, so wie eine von der Sonne bestrahlte Wolke ihren Glanz verlieren würde, wenn sich die Sonne zurückzöge. Wie jene Wolke nur geborgten Glanz hat, so haben wir nur geborgtes Sein. Unser Sein ist relativ; es kommt von Gott, bezieht sich auf Gott, ist auf ihn hingeordnet und soll von uns auf ihn hingerichtet werden. Er ist unser unumschränkter Herr, wir sind durch und durch sein Eigentum. So wie das Eigentum zu seinem Herrn will (res clamat ad dominum), so strebt unser Sein hin zu Gott. Wir haben uns darum auf ihn hinzuordnen, uns ihm hinzugeben zu seinem Verfügen und Belieben, zu seiner Ehre und zu seinem Dienst uns ihm darzubringen mit unserm ganzen Sein. Das ist die Opferidee.

Diese Idee drängt zum Ausdruck, und jeder Ausdruck derselben ist irgendwie ein Opfer. Wenn wir uns mit freiem Willen auf Gott hinbeziehen, wenn wir uns ihm darbringen, wenn unser Inneres zu ihm sagt: „Dein bin ich, und dein will ich sein“, so ist das ein Opfer: es ist dies das innere Opfer, sacrificium internum, wie es von Augustin und Thomas genannt wird. Beim Engel ist das schon ein vollständiges, nichts weiteres erheischendes Opfer. Beim Menschen aber, als einem geistig-körperlichen Wesen noch nicht. Da drängt das innere Opfer hin zu äußerem Ausdruck. Zunächst nach Ausdruck in Worten, im mündlichen Aufopferungsgebet. Aber auch nach Ausdruck in der Tat. Am kräftigsten würde unsere Verehrung Gottes und Hingabe an ihn ausgedrückt werden, wenn wir uns zu seiner Ehre das Leben nähmen. Bei den Heiden hat es zu Ehren der Gottheit solche Opfer gegeben. Es galt z. B. bei den Griechen als Opfer, sich vom Leukadischen Felsen herabzustürzen. Gott will aber solchen Kult nicht: wir sind auch zu diesem Zwecke nicht Herr unseres Lebens. Man konnte auf den Gedanken kommen, andere Menschen als Opfer darzubringen,

wie es die Menschenopfer, u. a. auch die Molochopfer bei den Heiden waren. So wurde nach der Sage Iphigenie geopfert. In Unwissenheit und gutem Glauben hat so nach wahrscheinlicherer Ansicht Jephte seine Tochter dem wahren Gott geopfert. Auch derartige Opfer will Gott nicht. Man konnte auch auf den Gedanken kommen, wenigstens einen Teil seines Blutes zu opfern, sich zu verwunden und das Blut am Altare auszugießen, oder sich davor zu geißeln. In Sparta wurden Knaben vor dem Altare der Artemis Orthia gegeißelt, was man als Opferhandlung ansah. Auch das ist nicht nach Gottes Willen. Andere Geschöpfe sollten die Stelle des Menschen vertreten. Dazu waren zunächst Tiere geeignet, besonders die, welche der Mensch zu einer Art Lebensgemeinschaft aufgenommen hatte, und die gleichsam eins mit ihm ausmachten, nämlich die Haustiere, und zwar die, welche der Mensch selbst aß, Rind, Schaf, Ziege. Man schlachtete diese Tiere. Das versinnbildete die Hingabe unseres Lebens an Gott. Zum gleichen symbolischen Zweck goß man das Blut, in dem wenigstens nach jüdischer Anschauung die Seele, das Leben, war, am Altare aus. Das Fleisch, wenigstens ein Teil davon, wurde verbrannt. Wenn die Opfergabe so vom Feuer verzehrt wurde, und, in Rauch verwandelt, gleichsam vergeistigt und verklärt, Gott verähnlicht, emporstieg, kam die Hingabe an Gott besonders kräftig zum Ausdruck. Gott ergötzte sich am süßen Wohlgeruche und nahm die Opfergabe zu sich, aß sie gleichsam. Anstatt Tiere nahm man auch Pflanzen, Feldfrüchte, und zwar wiederum die, welche dem Menschen als Nahrung dienten, also auch sozusagen eins mit ihm ausmachten, wie Weizen, Gerste, weiterhin auch Mehl, Backwerk. Auch da wurde die Hingabe an Gott durch Verbrennen auf dem Altare versinnbildet. Auch Flüssigkeiten, besonders Wein, eigneten sich als Opfergabe. Man goß ihn am Altare aus. Vielleicht wurde ein wenig davon in den Opferbrand gesprengt, um da zu verdampfen. Angemessen war es auch, wohlriechende Substanzen, die dem Menschen hätten Ergötzung bieten können, z. B. Weihrauch, auf dem Altare zu verbrennen.

Wie man sich durch die Sünde Gott entzieht und ihn sich zum Feinde macht, so tritt man durch die Selbsthingabe an ihn in ein gewisses Freundschaftsverhältnis. Darum war mit dem Opfer oft ein Mahl verbunden. Da wurde nur ein Teil des Opferfleisches verbrannt, das übrige von den Opfernden gegessen. Gott überließ es ihnen, um mit ihnen ein Freundschaftsmahl zu halten. So hätte man auch vom Backwerk einen Teil verbrennen, den andern essen können. Von Wein hätte man einen Teil am Altare ausgießen oder im Altarfeuer verdampfen lassen, den andern Teil trinken können. Wenn Melchisedech Brot und Wein opferte, so ist dabei vielleicht auf diese Weise verfahren worden.

Opfer darzubringen ist, wie Thomas S. th. 2, 2, 85, 1 ad 1 bemerkt und Suarez De Euch. Disp. 73, 4, n. 6 des weitern ausführt. Naturdrang; Auswahl der Opfergabe und des Opferritus beruht aber auf freier göttlicher Anordnung oder auf menschlicher Uebereinkunft. Deshalb konnte die gleiche Handlung an manchen Orten und zu manchen Zeiten als Opfer gelten, anderswo und zu andern Zeiten nicht. Bei den Griechen wurden manchmal Schweine geopfert. Aber ein Schwein auf dem Altare

Jerusalems zu verbrennen, hätte bei den Juden nicht als Opfer, sondern als Verhöhnung Gottes gegolten. Zur römischen Kaiserzeit war es Opfer, vor der Kaiserstatue Weihrauch zu verbrennen. Würde jemand jetzt vor dem Bilde eines Herrschers das gleiche tun, würde man das nur als unpassende Extravaganz ansehen. Die Kaiserstatue zu inszenieren, hätte damals wahrscheinlich auch als Opfer gegolten. Wenn aber jetzt das Sanctissimum, der Priester, die Altardiener, das Volk inszeniert werden, wird das von niemand als Opfer aufgefaßt. Die Heiden hielten wohl die Weihgeschenke, die man an Götterstatuen und in Tempeln aufhängte, für Opfer. Die Weihgeschenke aber, die jetzt in manchen Kapellen hängen, sieht niemand mehr als Opfer an. Das Licht, das im jüdischen Tempel auf dem siebenarmigen Leuchter brannte, hätte man als Opfer ansehen können. Das ewige Licht aber, das jetzt in unsern Kirchen und Kapellen vor dem Allerheiligsten brennt, ist ohne Zweifel kein Opfer. Einstmals war es Opfer, sich vom Leukadischen Felsen herabzustürzen; jetzt wäre es nur Selbstmord. Das äußere Opfer ist, wie Augustin (De civ. Dei, X 5) und Thomas (III, 82, 4) bemerken, Zeichen des innern. In der Wahl von Zeichen und Abzeichen aber bleibt dem freien Belieben ein gewisser Spielraum.

Man hat die Opferidee die Seele, ihren äußeren Ausdruck den Leib des Opfers genannt. Der Vergleich ist nicht unpassend. Denn die Opferidee ist beim Opfer das Geistige, der äußere Ausdruck das Sinnenfällige; wie die Seele allein oder der Leib allein kein Mensch ist, so auch die Opferidee oder der äußere Ausdruck derselben allein nicht Opfer. Ja, auch der äußere Ausdruck nicht; denn wir hätten da z. B. Schlachtung eines Tieres, Ausgießen seines Blutes, Verbrennen seines Fleisches, nichts mehr, kein Opfer; man muß sich erst diese äußere Handlungen von der Opferidee erfüllt, beseelt denken, um ein Opfer zu haben. Weitere Vergleichungspunkte: Wie die vom Leib getrennte Seele nach dem Leib verlangen würde, so verlangt die Opferidee nach ihrem Ausdruck. Wie sich die Seele den Leib bildet, so hat die Opferidee das äußere Opfer gebildet und gestaltet. Man kann auch sagen, das innere Opfer (anstatt Opferidee) sei die Seele, das äußere Opfer der Leib des Opfers. Nur muß man dann den Unterschied im Auge behalten, daß es sehr wohl ein Opfer geben kann ohne das innere Opfer, d. h. ohne die Opfergesinnung des Opfernden. Wie mancher Pharisäer z. B. hat nur aus Eitelkeit, um von den Menschen gesehen zu werden, ein Opfer dargebracht. So hat auch mancher Christ aus Furcht vor dem Tode dem Kaiser Weihrauch gestreut und derart ein Opfer dargebracht mit der festen Ueberzeugung, daß dem Kaiser keine göttliche Ehre gebühre. Damit ein Opfer stattbabe, genügt es, mit freiem Willen die Handlung zu vollbringen, welche die allgemeine Anschauung mit der Opferidee verbindet. Es kommt dann auf den finis operis an, nicht auf den finis operantis.

Weil sich das Opfer in einer äußeren Handlung vollzieht, der viele beiwohnen, an der sich viele moralisch beteiligen können, eignet es sich in besonderer Weise zu einem sozialen Kultakt, und es drängt den Menschen zum Opfer nicht nur, weil er ein geistig-körperliches, sondern auch, weil er ein soziales Wesen ist. Auch die Gesellschaft, die Familie, die

Gemeinde, der Staat ist von Gott und für Gott, hat die göttliche Oberhoheit anzuerkennen, und das geschieht am besten durchs Opfer. Aus diesem Grunde, und weil das Opfer die Beziehung des Menschen zu Gott in ihrem innersten Wesen erfaßt, eignet es sich zum Mittelpunkt der Religion. Den hat es tatsächlich unter dem mosaischen Gesetz und bei vielen heidnischen Völkern gebildet; den bildet es auch im Christentum.

II. Der Opferbegriff.

Nach dem Gesagten wird es kaum mehr schwer fallen können, den Opferbegriff richtig zu bestimmen. Das Opfer ist nach dem Vorausgehenden 1. Darbringung einer Gabe, 2. Darbringung einer Gabe zum Ausdruck der Opferidee, d. h. um Gottes Oberhoheit anzuerkennen und sich auf ihn hinzuordnen, sich ihm ganz zu übergehen, ihn anzubeten, mit einem Worte, um ihm göttliche Ehre zu erweisen. Es ist 3. eine Darbringung in sichtbarer, in sinnenfälliger Form.

Einige Bemerkungen zu diesen drei von allen als notwendig anerkannten Bestandteilen des Opferbegriffs.

Das Opfer ist zunächst Darbringung einer Gabe. Das ist der Genusbegriff. Es gibt nämlich außer dem Opfer noch andere Arten der Darbringung, außer der Opfergabe noch andere Gaben, die Gott dargebracht werden. Solch' andere Gaben sind z. B., was für das Gotteshaus und den Gottesdienst gegeben wird, die Leuchter und Kerzen für den Altar, Altartücher, Meßkleider, andere Paramente, die gemalten Fenster, die man für die Kirche stiftet, das Oel fürs ewige Licht, Weihrauch für den Inzens, das Geld, das man in den Klingelbeutel wirft usw.[1]) Alle diese Gaben und auch das Opfer bezeichnet man mit dem lateinischen Namen oblationes. Jene Gaben sind einfache oblationes, das Opfer ist eine besondere oblatio. Jedes Opfer ist oblatio, aber nicht jede oblatio ist Opfer. Omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur, sagt der hl. Thomas (II, II 85, 3 ad 3). Das heißt mit andern Worten: oblatio ist Genusbegriff.

Nach Max ten Hompel[2]) könnte der Mensch nur sich selbst als Gabe Gott darbringen, andere Dinge könnten nicht eigentliche Gaben an Gott, sondern nur Zeichen der Selbsthingabe sein, da sie ihm so wie so ganz gehören. Aber Gott hat ja jene Dinge, obwohl sie ihm ganz gehören, doch dem Menschen zur freien Verfügung überlassen. So konnte ein Israelit nach eigenem Belieben z. B. ein Schaf für sich verwenden, oder sündhafter Weise einem Götzen opfern, oder einem Armen schenken, oder im Tempel als Opfer darbringen. Im letzten Falle war das doch in einem wahren und eigentlichen Sinne Gabe an Gott. Was ein Schulkind hat, gehört schließlich auch ganz den Eltern; aber es kann doch von dem, was ihm zur freien Verfügung überlassen wird, manches Vater oder Mutter z. B. zu deren Geburtstag als Geschenk darbringen, besonders dann, wenn es

[1]) Auch den Zehnten könnte man zu den oblationes rechnen, nämlich als Gabe an Gott, die er seinen Dienern überließ. Faßt man ihn aber nur als Abgabe an die Priester, so hat er den Charakter einer Steuer. Nach der Summa theol. II, II 85, 3 ad 3 ist er keine oblatio, nach qu. 86 a. 1 aber könnte man ihn dazu rechnen. Der Zehnte, welche von den Leviten den Priestern gegeben wurde, wäre nach Num. 18, 26—8 besser als oblatio anzusehen.

[2]) In dem anregenden Werke: „Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi". Besonders schön finden wir jene Stellen des Buches, die sich im Gedanken der Einheit des mystischen Leibes unserer Opfergemeinschaft mit Christus bewegen.

daran gearbeitet hat. So können wir auch Gott von den ihm gehörenden, aber doch uns überlassenen Dingen Geschenke machen, besonders dann, wenn sie mit die Frucht unsrer Mühe und Arbeit sind, was bei den als Opfer dargebrachten Gaben immer der Fall war. Schließlich gehört auch der Mensch selbst Gott an und ist Besitz Gottes, und doch kann er sich ganz, und nicht nur den freien Willensakt als solchen, Gott darbringen. Man kann ja zugeben, daß das Wort „Gabe" nicht ganz in demselben, sondern nur in einem analogen Sinne gebraucht wird, wenn es sich handelt um eine Gabe an Gott und um eine Gabe an Menschen, aber es kann im ersten Falle immer noch eigentliche Gabe sein, wie ja z. B. das Wort „sein" in einem analogen, aber doch eigentlichem Sinne von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird. Dabei bleibt bestehen, daß die äußeren Gaben bei den Opfern des Alten Bundes Symbole, Zeichen der Selbsthingabe waren. Das hob ihren Charakter als eigentliche Gaben nicht auf. Die Geschenke, die man Herrschern darbrachte, waren auch Symbole. Zeichen der Huldigung persönlicher Unterwerfung und doch Gaben. Die Geschenke, die Kinder ihren Eltern darbringen, sind auch Zeichen kindlicher Liebe und doch Gaben.

Was die oblatio zum Opfer macht, ist der besondere Zweck derselben, daß sie nämlich Ausdruck der Opferidee ist, daß sie unmittelbar *zum Erweis göttlicher Ehre* dargebracht wird. Die andern oblationes haben nämlich einen andern nächsten Zweck: sie dienen der Verschönerung des Gotteshauses und des Gottesdienstes oder der Aufrechterhaltung und Instandhaltung derselben oder andern verwandten Zwecken (so dient z. B. das ewige Licht, das wir erwähnt haben, dazu, die Gegenwart des Allerheiligsten anzuzeigen). Demnach ist der Begriff „Erweis göttlicher Ehre", und zwar unmittelbarer Erweis göttlicher Ehre, die nota specificans des Opfers.

Nicht nur das Lobopfer, sondern auch Dank-, Bitt-, Sühnopfer dienen unmittelbar dem Erweis göttlicher Ehre. Wir danken eben Gott als Geber alles Guten für empfangene Wohltaten, bitten ihn als Geber alles Guten um neue, leisten ihm neue, weil wir ihm durch die Sünde die ihm gebührende göttliche Ehre entzogen.

Zur Vervollständigung mußte noch das dritte Merkmal *„in sichtbarer Form"* beigegeben werden, um das Opfer vom rein innern Opfer zu unterscheiden.

So könnten wir den Begriff in dieser Weise aufstellen: Opfer ist eine in sichtbarer Form dargebrachte Gabe zum Erweis göttlicher Ehre.

Das wäre eigentlich die Definition unserer Katechismen, die lautet: „Ein Opfer ist eine sichtbare Gabe, welche Gott dargebracht wird, um ihn als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten." Hier ist nur die Gabe als Opfer bezeichnet, während wir, was am nächsten liegt, die Handlung als Opfer bezeichnet haben.

Unsere Definition umfaßt ungezwungen auch die heidnischen Opfer und das ist in der Ordnung, da diese allgemein auch als Opfer bezeichnet werden. Es waren das freilich ganz verkehrte, sündhafte Opfer, aber doch wahre Opfer, d. h. Opfer im eigentlichen Sinne.

Daß die drei Bestandteile, die unsere Definition ausmachen, notwendig sind, ist, wie gesagt, allgemein angenommen. Es fragt sich nur, ob sie genügen.

Es will scheinen, daß noch etwas beigefügt werden müsse. Man könnte sagen: „Wenn sich jemand in mündlichem Gebete Gott aufopfert, so haben wir da doch auch Darbringung einer Gabe, nämlich Selbsthingabe, zum Erweis göttlicher Ehre und zwar in sichtbarer Form, nämlich in hörbaren

Worten, und doch ist das kein Opfer." Um der Schwierigkeit zu entgehen, könnte man die Definition so fassen: Opfer ist eine in sichtbarer Form und durch eine Handlung sich vollziehende Darbringung einer Gabe zum Erweis göttlicher Ehre. Dabei müßte man freilich einräumen, daß, wenn auch Worte allein nicht die ganze sichtbare Form ausmachen, sie doch sehr wohl zur sichtbaren Form gehören können, als wesentlicher Bestandteil derselben. Es hätte ja ein Opfer darin bestehen können, daß man die Opfergabe unter entsprechenden Worten emporgehalten hätte; man konnte da das Emporhalten allein für zu wenig ausdrucksvoll und die den Sinn der Handlung erklärenden Worte für notwendig erachten. Bei dem eucharistischen Opfer gehören die Konsekrationsworte aus einem anderen Grunde tatsächlich zur sichtbaren Form. Man könnte auch die Definition so fassen: Opfer ist eine in entsprechender sichtbarer Form (oder auch: in entsprechend erachteter sichtbarer Form) dargebrachte Gabe zum Erweis göttlicher Ehre. Worte ohne Handlung wären dann nicht die entsprechende, nicht die als entsprechend erachtete sichtbare Form. Man könnte, da Gott oder Menschen die sichtbare Form, in der sich das innere Opfer äußern sollte, bestimmt haben, das Opfer so definieren: Opfer ist die Darbringung einer Gabe zum Erweis göttlicher Ehre in einer durch göttliche Anordnung oder menschliches Erachten bestimmten äußeren Form. Weder Gott, noch die Menschen haben Worte allein ohne Handlung für genügend gehalten. Indes halten wir alle derartigen Zusätze nicht für notwendig. Denn wenn man den Genusbegriff „Darbringung einer Gabe", oblatio, in dem hergebrachten Sinne faßt, so denkt man ohne weiteres an eine durch eine Handlung, nicht allein durch Worte geschehende Darbringung. Mit Worten allein hat man sich nicht zufrieden gegeben, weil die billig sind, und man leicht hätte sagen können, daß man sich Gott darbringe, während man sich für sich behalten hätte. — In unserer Gnadenordnung besteht noch ein weiterer Grund, warum das mündliche Aufopferungsgebet, auch wenn es ganz ernst gemeint ist, nicht Opfer sein kann. Wir haben nämlich in Christus eine Opfergabe von unendlichem Werte. Etwas anderes kommt da neben Christus, weil es so nichtig und wertlos ist, als Opfergabe gar nicht in Betracht. Wir können schlechthin gar nichts neben Christus der himmlischen Majestät als Gabe zum Erweis ihrer göttlichen Ehre darbringen. Er wäre das so ähnlich, als wenn man einem Herrscher anstatt bereitliegenden herrlicher Schätze etwas Wertloses, wie z. B. Papierschnitzel, Häcksel, Fliegen, hätte als Huldigungsgabe darbringen wollen. Darum ist es ganz unmöglich, Gott jetzt ein Tier, Weihrauch oder eine andere äußere Gabe opfern zu wollen; das ist ja ganz wertlos und hatte früher nur Sinn als Vorbild Christi. Es ist aber auch unmöglich, uns selbst neben Christus opfern zu wollen; so sind auch wir nichtig und wertlos. Wir können nur in Christus geopfert werden. Christus opfert sich aber nur, und uns mit sich, in der Wandlung. So liegt auch die Antwort bereit auf einen weiteren Einwand gegen unsere Definition. Man könnte sagen, die Profeß der Ordenspersonen sei nach ihr Opfer, als Selbsthingabe an Gott in Wort und Handlung. Die Profeß ablegende Person, entgegnen wir, ist und kann nicht Opfergabe sein neben Christus, sondern nur in Christus; in Christus

wird sie aber Gott als Gabe, und zwar durch Christus selbst, dargebracht in der Wandlung, nicht in der Profeß. Nehmen wir aber an, es wäre vor Christus irgendwo Sitte gewesen, Jungfrauen, welche die Keuschheit bewahren wollten, feierlich Gott darzubringen, so hätte man das als Opfer, als unblutige Menschenopfer ansehen können. Wenn sich bei den Heiden Mädchen und Frauen in Prostitution der Liebesgöttin hingaben und man das als Opfer ansah, wie man es wohl tat, so war das die teuflische Verzerrung dieser Idee.

Wir meinen also, daß wir bei der aufgestellten Definition verbleiben können, daß sie genügt. Wenn aber jemand einen Zusatz machen wollte, so müßte es wohl einer von den vorhin angegebenen sein. Es wäre unserer Ansicht nach nicht richtig, die äußere Form näher dahin zu bestimmen, daß sie Zerstörung (Zerstörungstheorie) oder daß sie Umwandlung (Umwandlungstheorie) sein müsse.

Für die Zerstörungstheorie kann man geltend machen, der Opferidee liege die Wahrheit zugrunde, daß wir vor Gott dem Unendlichen unser Nichts fühlen und gleichsam in unser Nichts versinken müssen, und daß der sündhafte Mensch wirklich verdiene, vernichtet zu werden. Das ist ja wahr. Aber warum müßte das bei jedem Opfer so ausschließlich hervortreten! Das allein ins Auge fassen, hieße die Opferidee verengen, die, allseitig gefaßt, nicht Selbstvernichtung vor Gott, sondern Selbsthingabe an Gott ist, der keine Freude am Tode, wohl aber Freude am Leben hat, und der, wenn wir uns ihm hingeben, uns nicht vernichtet, sondern veredelt und vergöttlicht. Darum braucht man auch nicht bei den Opfern, wo wirklich eintritt, was man Zerstörung nennen könnte, wie bei dem Verbrennen der Opfergaben auf dem Altare, den Vorgang notwendig als Zerstörung aufzufassen, man kann ihn einfach als Hingabe an Gott oder auch mit dem heil. Augustin und Scheeben als das Gegenteil von Vernichtung, als Vervollkommnung, Uebergang in einen höheren Zustand betrachten. Es kann aber auch Opfer geben, wo eine Veränderung, die Zerstörung wäre, nicht eintritt. So war es doch keine Zerstörung, wenn der Wein am Altare ausgegossen wurde. Wenn man die Schaubrote unter einem Aufopferungsgebet dargebracht hätte, wäre das auch ein Opfer, aber keine Zerstörung gewesen. Bei den Friedensopfern wurde ein großer Teil der Opfergabe nicht zerstört, sondern gegessen. Beim Meßopfer stößt die Theorie auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Sie wird auch mehr und mehr aufgegeben.

Auch die Umwandlungstheorie scheint uns den Opferbegriff willkürlich zu verengen. Sie kann als Grund a priori für sich geltend machen, daß Gott, wenn wir uns ihm hingeben, uns, indem er uns aufnimmt, vervollkommnet, veredelt, vergöttlicht. Aber auch da gilt: Es braucht das nicht bei jedem Opfer hervorzustechen. Zuerst ist doch die Opferidee Selbsthingabe an Gott, Entäußerung seiner selbst, gleichviel, was aus uns wird. Beim Sühnopfer muß gerade das der besonders hervorragende Gedanke sein. Sodann kann man auf manche tatsächliche oder mögliche Opfer hinweisen, wo eine Umwandlung nicht eintrat, so wiederum beim ausgegossenen Wein, bei den Schaubroten. Auch für die hl. Messe will uns die Theorie nicht stimmen. Da geschieht freilich Umwandlung und bei dieser Umwandlung vollzieht sich

das Opfer. Aber nicht in der Umwandlung als solcher besteht unserer Ansicht nach das Opfer, sondern darin, daß sich Christus in der Wandlung als Opfergabe darbringt. Und Christus, die Opfergabe, wird nicht umgewandelt. Die Substanz von Brot und Wein aber, die umgewandelt werden, scheinen uns nicht zur Opfergabe zu gehören; die Opfergabe ist uns Christus unter den Gestalten von Brot und Wein.[1])

Beide, Zerstörungs- und Umwandlungstheorie engen, wie gesagt, die Opferidee zu sehr ein und ziehen ihrer äußeren Ausdrucksform so enge Grenzen, daß sie göttliche Anordnung oder menschliche Uebereinkunft überschritten hat oder doch sehr leicht überschreiten konnte. Eine Opferdefinition muß aber alles einschließen, was vernünftigerweise als Opfer galt oder hätte gelten können.

Was wir definieren wollten, ist das Opfer für den Menschen auf Erden. Es ist aber nicht zu leugnen, daß sich der reine Geist (denken wir der Einfachheit halber an einen Engel, der im natürlichen Zustande außerhalb der Gnade belassen wäre) auch ganz Gott darbringen, sich also opfern muß. Es ist ebenfalls nicht zu leugnen, daß sich Christus im Himmel immerdar ganz dem Vater darbringt, sich opfert im himmlischen Opfer. Wenn man das Opfer des Menschen auf Erden allein als eigentliches Opfer bezeichnet, so sind das Opfer des Engels und das himmlische Opfer freilich uneigentliche Opfer. Besser dürfte es aber sein, zunächst das Opfer ganz im allgemeinen zu definieren als Darbringung einer Gabe unmittelbar zum Erweis göttlicher Ehre, dann als Arten zu unterscheiden zwischen Opfern für verschiedene Wesen und Seinszustände. Das Opfer des reinen Geistes wäre Darbringung seiner selbst durch den freien Willensakt. Das himmlische Opfer wäre die immerwährende Selbsthingabe Christi, des Gekreuzigten, an den Vater in der Glorie. Das Opfer für den Menschen auf Erden wäre, wie gesagt, Darbringung einer Gabe zum Erweis göttlicher Ehre in einer sichtbaren, d. h. sinnenfälligen Form.

III. Anwendung des gegebenen Begriffes auf das Kreuzesopfer.

Christi Kreuzestod ist Opfer, er fällt auch ganz ungezwungen unter unsern Begriff. Er ist ja Darbringung einer Gabe zum Erweis göttlicher Ehre in einer sichtbaren Form. „Darbringung einer Gabe“: Christus brachte sich in vollendeter Selbsthingabe selbst dar. „Zum Erweis göttlicher Ehre“: Zweck des Kreuzestodes war, die Oberhoheit Gottes in vollkommenster Weise anzuerkennen und für die durch die Sünde ihm entzogene Ehre großartigste Genugtuung zu leisten. „In einer sichtbaren Form“: das war der grauenvolle blutige Tod am Pfahl der Schmach.

---

[1]) P. Kramp macht für die Umwandlungstheorie mit Nachdruck geltend, was der hl. Thomas II, II 85, 3 ad 3 und 86, 1 sagt. Ich sollte meinen, die Worte seien da nicht allzu sehr zu pressen. Ich würde den Sinn dieser Stellen so auffassen: Bei einer einfachen oblatio braucht mit der Gabe weiter nichts zu geschehen, zum Opfer aber ist notwendig, daß mit der Gabe etwas vorgenommen wird, wodurch sie als unmittelbar zum Erweis göttlicher Ehre gegeben erscheint (cf. 85, 1 und 3 in corp.), was freilich gewöhnlich mit einer physischen Veränderung verbunden ist.

Auf den ersten Punkt, daß Christi Tod Darbringung einer Gabe war, ist sehr zu achten. Bei einem andern Tod, bei einer andern Hinrichtung, wird dem betreffenden das Leben genommen; Christus aber gab sein Leben hin. „Niemand nimmt es (mein Leben) von mir, sondern ich gebe es von mir selbst hin: und ich habe Macht, es hinzugeben" (Joh. 10, 18). Christus ist der einzige Mensch, der so sprechen konnte, und er konnte so sprechen, weil er Gottmensch war. Er, der allmächtige Gott — man beachtet das gewöhnlich viel zu wenig — war in Leiden und Tod nicht in der Gewalt seiner Feinde, sondern diese waren vielmehr umgekehrt in seiner Gewalt, und er benützte nur ihre Bosheit zu seinen erhabenen Zwecken. Er hatte seine Macht über sie am Oelberg gezeigt, als er sie durch einen Willensakt zu Boden streckte und sie solange liegen ließ, als es ihm gefiel. Er benützte tatsächlich in der Passion seine Feinde als Werkzeuge zur Darbringung seines Opfers: sie leisteten ihm dabei Handlangerdienste, obwohl sie in ihrem Hasse ganz andere Ziele verfolgten. Im Augenblick des Todes, im eigentlichen Opferakt, trat es wieder klar zutage, daß man Christus nicht das Leben raubte, sondern daß er es freiwillig hingab, aus eigener Machtvollkommenheit. Er rief „mit lauter Stimme" (alle drei Synoptiker heben dies hervor), wie es sonst ein Sterbender keinesfalls zu tun imstande ist: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist." Dann neigte er, nicht vor Ermattung oder Erschöpfung, sondern wie einer, der vollkommen Herr seiner Kräfte ist, sein Haupt und gab so seinen Geist auf. Auf den wachthabenden Hauptmann machte dieser Tod, in dem sich der Sterbende als Herr seines Lebens erwies, solchen Eindruck, daß er sich bekehrte.

Das Kreuzesopfer Christi ist ein in jeder Hinsicht vollkommenes Opfer. Es ist Selbsthingabe: Selbsthingabe ist vollkommener als Darbringung einer äußeren Gabe, eines Tieres oder dergleichen. Es ist vollkommene Selbsthingabe: die menschliche Seele Christi ist ja ein Abgrund von Liebe und wandte sich mit einer für uns unfaßbaren Liebesgewalt zur Gottheit hin. Die durch diese Hingabe Gott erwiesene Ehre war unendlich wegen der hypostatischen Vereinigung. Die äußere sichtbare Form der Hingabe war höchst ausdrucksvoll: sie geschah im blutigen, qual- und schmachvollen Kreuzestode und so, daß dieser Tod klar als Selbsthingabe erschien. Letzteres Merkmal hebt Christi Tod deutlich als Opfer über jeden andern Tod hervor. Selbstmord kommt hier überhaupt nicht inbetracht, da er Beleidigung Gottes, nicht Erweis göttlicher Ehre ist. Ein anderer Tod aber, selbst das Martyrium, ist nicht freiwillige Hingabe des Lebens wie bei Christus, sondern ergebene oder auch freudige Einwilligung in die Hinwegnahme desselben: solcher Tod kann nicht ureigen freiwillige Hingabe des Lebens sein, weil niemand außer Christus Herr seines Lebens ist.

Die göttliche Freiheit hätte für das Erlösungsopfer Christi auch andere Formen, nicht den Kreuzestod wählen können. Zunächst eine andere Art von Hinrichtung z. B. Enthauptung, Steinigung, auch eine unblutige Hinrichtung wie Erhängen[1]), auch einen Tod ohne Hinrichtung: Christus hätte

[1]) Wenn uns jetzt diese Todesart als abstoßend erscheint, so bedenke man, daß seinerzeit der Kreuzestod als durchaus abstoßend erschien und die ersten Christen darum die Kreuzigung Christi nie bildlich darstellten, so wie wir jetzt den Tod durch Erhängen nicht darstellen würden.

gesund und rüstig plötzlich sein Leben hingeben, den Tod über sich kommen lassen können. Oder er hätte eine Krankheit zu diesem Zwecke benützen können. Ja, es brauchte nicht der Tod die äußere Form zu sein. Die Vergießung des Blutes Christi in der Beschneidung, noch mehr auf dem Oelberge oder in der Geißelung, hätte genügt: da hätte Christus nur sein Blut, nicht den Leib zum Opfer gebracht. Unter all diesen und anderen Formen war aber der Kreuzestod die ausdrucksvollste, weil am meisten qual- und schmachvoll und dabei doch die Möglichkeit bietend, daß Christus sich im Augenblick des Todes als Herrn seines Lebens und diesen Tod als Selbsthingabe erweisen konnte.

Wenn auch nur im Augenblick des Todes am Kreuze der eigentliche Opferakt gesetzt wurde, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß zugleich das vorhergehende Leiden und das ganze Leben Christi Opfer und auch eigentliches Opfer ist. Aber es ist dies eben nur im Anschluß an den Kreuzestod, weil es ganz darauf hingerichtet ist und mit ihm ein Ganzes bildet, das sein Gepräge durch jenen Tod erhält.

IV. Anwendung unseres Begriffes auf das Meßopfer.

Mehr und mehr wird anerkannt, daß der eigentliche Opferakt bei der hl. Messe die Konsekration, die Wandlung, ist. Alle andern Teile sind nicht wesentlich. Wenn die Konsekration allein vollzogen würde, so hätten wir ein Opfer. Wenn alles andere vollzogen würde, aber keine Konsekration geschehe, wenn z. B. zu einer Messe aus Versehen schon konsekriertes Brot und schon konsekrierter Wein genommen würden, so hätten wir kein Opfer. Auch die Kommunion ist nicht wesentlicher, sondern nur integrierender, d. h. zur Vollständigkeit notwendiger Bestandteil. Eine Messe ohne Kommunion wäre in ähnlicher Weise ein Opfer, wie ein Mensch ohne Arme und Beine, mit amputierten Gliedern, Mensch bliebe.

Weil die Konsekration der eigentliche Opferakt des eucharistischen Opfers ist, müssen wir auf sie unsere Definition anwenden. Das geschieht auch hier ohne Schwierigkeit. Die Konsekration ist die Darbringung einer Gabe zum Erweis göttlicher Ehre in einer sichtbaren Form.

„Darbringung einer Gabe". Es ist dieselbe Gabe, wie beim Kreuzesopfer Christus, Christus der Gekreuzigte. Im Augenblicke der Konsekration bringt sich Christus auf unsern Altären ganz und gar seinen mit den fünf Wundmalen bezeichneten Leib, sein am Kreuze vergossenes Blut dem himmlischen Vater dar. Er tritt da unter uns in die Handlung ein: „Dies ist mein Leib"; „dies ist der Kelch meines Blutes". Christus opfert, und die Kirche opfert durch den Priester mit. Die Kirche wird auch in die Opfergabe miteinbezogen: Christus opfert sich mit seinem mystischen Leibe, das Opferlamm opfert sich mit seinen Gliedern. Es umschließen sich Christus und die Kirche, um sich im Augenblicke der Konsekration gemeinsam dem himmlischen Vater darzubringen.

„Zum Erweis göttlicher Ehre": Christus bringt sich dar zur Verherrlichung Gottes, um ihm unendliche Ehre zu erweisen, ihm Sühne zu leisten für alle Unehre, welche die Sünde immer wieder ihm antut; und die Kirche schließt sich zu demselben Zwecke im Opfer an Christus an.

„In sichtbarer Form". Diese äußere Form ist, was bei der Wandlung in die Sinne fällt. Und das sind die Worte mit den getrennten Gestalten, so daß äußerlich, nach den Worten und den Gestalten allein zu urteilen, das Blut vom Leibe getrennt, vergossen wird. Das ist „die mystische Schlachtung". Diese ist das äußere Zeichen des innern Opfers. Die Worte „Dies ist mein Leib" besagen: „Siehe und nimm hin, himmlischer Vater, den Leib, der, am Kreuze hängend, sich dir dargebracht hat, und sich wieder dir darbringt." Die Worte „Dies ist der Kelch meines Blutes ꝛc." besagen: „Siehe und nimm hin, himmlischer Vater, das Blut, das am Kreuze vergossen wurde, sich dir so darbrachte und nun wieder darbringt." Der ganze Vorgang, wie er in die Erscheinung tritt, besagt: „Siehe und nimm hin, himmlischer Vater, das Opferlamm, das sich am Kreuze dargebracht hat und mit ganz derselben Opferliebe sich dir wieder darbringt." — Weil diese mystische Schlachtung das von Gott bestimmte äußere Zeichen des innern Opfers Christi ist, deshalb wäre die Konsekration nur einer Gestalt noch nicht Opfer, sondern nur angefangenes Opfer; es wäre eben dann das äußere Zeichen der Darbringung nur angefangen, nicht ganz gesetzt, es wäre die äußere Form der Darbringung nicht gewahrt. — Weil mit der Konsekration beider Gestalten die äußere Form der Darbringung vollendet ist, weil diese Darbringung nicht weiter dauert, so ist damit auch das Opfer selbst vollendet. Wohl ist, so lange Christus unter den Gestalten weilt, auch die Opfergesinnung Christi unter ihnen, aber das ist dann nur inneres Opfer, das nicht mehr in seiner von Gott bestimmten Form nach außen tritt, also für unsere irdischen Verhältnisse nicht mehr eigentliches Opfer genannt werden kann.

Das eucharistische Opfer ist zum Unterschied von den früher erwähnten ein Gedächtnisopfer, und die äußere Form bekundet es als solches Die mystische Schlachtung ist ja nicht eigentliche Schlachtung, nicht Tod im Blutvergießen, sondern Erinnerung daran, Darstellung davon, freilich sehr ausdrucksvolle Erinnerung und Darstellung, weil kraft der Konsekrationsworte unter der Gestalt des Brotes nur der Leib, unter der Gestalt des Weines nur das Blut Christi und nur per concomitantiam unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig ist.

Es ist festzuhalten, daß dies Gedächtnisopfer mit seinem Stammopfer eigentlich ein und dasselbe Opfer ist. Es opfert nicht nur derselbe Priester, Christus; es wird nicht nur dieselbe Opfergabe, Christus, wieder dargebracht; es wird nicht nur mit derselben erhabenen Opfergesinnung geopfert, sondern es wird genau dasselbe Opfer insofern dargebracht, als Christus nicht etwa eine gegenwärtige Zerstörung oder dergleichen, sondern den vergangenen Kreuzestod wieder aufopfert, sich als den Gekreuzigten darbringt. So ist, um mit Pörtzgen zu reden, im eucharistischen Opfer das Kreuzesopfer in Permanenz. Es ist unser eucharistisches Opfer nicht noch ein Opfer, sondern es ist das Opfer noch.[1]) Es haben sich nur Leid und Schmerz losgelöst, und das Blutvergießen hat sich in mystische Schlachtung verwandelt, das übrige ist geblieben. Und es kommen immer wieder neue Menschen, immer wieder neue Geschlechter hinzu, um als Glieder des

[1]) Pörtzgen, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane, S. 53.

mystischen Leibes mitzuopfern und mitgeopfert zu werden. So erweitert sich das Kreuzesopfer, bei dem eigentlich nur Maria mitopferte und mitgeopfert wurde, durch Raum und Zeit. Die Kirche ist ja der sich in Raum und Zeit erweiternde Christus, und er erweitert sich durch die Eucharistie als Priester und als Opfergabe. Es wächst sozusagen Christus, der sich als Brandopfer darbringt, auf seinem Altare, und der Opferbrand, das Feuer des Hl. Geistes, greift über auf die neu hinzukommenden Teile. So ist das eucharistische Opfer die einheitliche Fortsetzung des Kreuzesopfers. Sie ist freilich nicht so einheitlich und ununterbrochen wie im himmlischen Opfer, wo das innere Opfer von Golgotha in einem fortwährenden Akte festgehalten und dort, wo kein äußeres Zeichen des innern Opfers mehr notwendig ist, zum vollständigen Opfer wird; sie geschieht ja in Absätzen, nämlich in der immer sich wiederholenden Wandlung. Aber auch so bleibt sie in einem durchaus wahren Sinne die Fortsetzung des Kreuzesopfers und wahrhaft ein und dasselbe Opfer mit diesem wegen obiger Gründe.

Wenn auch die in der Wandlung sich vollziehende mystische Schlachtung die äußere Form unseres eucharistischen Opfers ist, so meinen wir doch, daß es in einer anderen Ordnung andere Formen eines eucharistischen Opfers geben könnte. Wenn Christus sein Erlösungsopfer in einem unblutigen Tode dargebracht hätte, so wäre vielleicht die Konsekration nur einer Gestalt, die des Brotes, die entsprechende Form des Gedächtnisopfers gewesen. Wenn Christus sein Opfer mit dem Blutschweiß auf dem Oelberg oder mit der Geißelung abgeschlossen, also äußerlich nur sein Blut als Opfergabe hingegeben hätte, so dürfte die Konsekration nur des Weines das eucharistische Gedächtnisopfer gebildet haben. Man kann sich schließlich auch eucharistische Opfer denken, wo die Konsekration nicht den eigentlichen Opferakt, sondern nur die Vorbereitung gebildet hätte. Es hätte die Konsekration nur den Sinn haben können, daß Christus gegenwärtig gesetzt würde, die Aufopferung, eigentliche Darbringung hätte später in einer von Gott bestimmten Form, z. B. im Emporheben der Opfergaben, unter entsprechenden Worten geschehen können. Es hätte dann Christus in diesem Augenblicke die Kirche zum gemeinsamen Opfer umfaßt. Wie fürs Erlösungsopfer, so war Gott auch für dessen Gedächtnisopfer frei in der Wahl der äußeren Form. Er hat aber in seiner Weisheit, wie im Kreuzesopfer eine überaus ausdrucksvolle Form fürs absolute Opfer, so in unserm eucharistischen Opfer eine äußerst ausdrucksvolle Form für dessen Gedächtnisopfer gewählt.

Geben wir der Klarheit halber unsere eben dargelegte Auffassung vom Opfercharakter der Messe ganz kurz noch einmal wieder: Die eigentliche Opferhandlung der Messe geschieht in der Wandlung, weil sich da Christus unter uns und die Kirche umfassend dem himmlischen Vater darbringt in einer sichtbaren Form. Diese ist, was man als mystische Schlachtung bezeichnet hat. Diese ist nicht etwa eine Art Zerstörung oder Veränderung, noch ein Ansatz dazu, ein Anfang davon, sondern nur das äußere Zeichen des innern Opfers, in dem Christus in Beteiligung der Kirche seinen Kreuzestod wieder aufopfert. Sie ist aber als eine Art Darstellung des blutigen Todes Christi ein sehr ausdrucksvolles Erinnerungszeichen an diesen

Tod. Selbstverständlich wird dadurch das Meßopfer nicht zur bloßen Darstellung des Kreuzesopfers (wie sie in den Passionsspielen geschieht), weil sich eben in der Wandlung der unter uns erscheinende Christus tatsächlich mit der Kirche darbringt.

Zum Schlusse noch ein kurzes Wort über beliebte Meßopfertheorien, die uns weniger gefallen wollen.

Lessius setzt mit uns die Opferhandlung in die mystische Schlachtung, faßt aber, da er im Grunde irgend eine Art Zerstörung oder doch Veränderung der Opfergabe für notwendig hält, diese sozusagen als Ansatz zu einer Schlachtung. Wir halten gar keine Zerstörung oder Veränderung der Opfergabe für notwendig und sehen in der mystischen Schlachtung nur das ausdrucksvolle äußere Zeichen an den blutigen Tod Christi und das äußere Zeichen seiner gegenwärtigen Selbsthingabe.

Größere Bedenken kommen uns gegenüber der Auffassung von Lugo und Franzelin. Nach ihr ist auch Zerstörung notwendig zum Opfer, und die im eucharistischen Opfer vorhandene Zerstörung besteht nach jenen Theologen darin, daß der König der Herrlichkeit unter den unscheinbaren Gestalten von Brot und Wein erscheint, daß er sich in der Eucharistie in einem gewaltsamen, wie gelähmten und todähnlichen Zustande befindet, daß er sich da nicht bewegen, nicht sehen und hören kann. Einmal wäre das doch Zerstörung in einem recht uneigentlichen Sinne, und so hätten wir auch nur ein Opfer in einem recht uneigentlichen Sinne. Sodann wird die Einheit mit dem Kreuzesopfer viel zu wenig gewahrt. Wir hätten, weil eine ganz neue, von der beim Kreuzesopfer wesentlich verschiedene Zerstörung, ein ganz neues, wesentlich verschiedenes Opfer. Es geht die Einheit mit dem Kreuzesopfer tatsächlich verloren. Diese neue Erniedrigung wäre ein Opfer, auch wenn Christus bisher noch keines dargebracht hätte. Wir hätten da noch ein Opfer und nicht das Kreuzesopfer noch, ähnlich, wie wir ein neues Opfer hätten, wenn Christus leidensfähig auferstanden und ein anderes Opfer, z. B. durch bloßes Blutvergießen, dargebracht hätte, oder wie es ein ganz neues Opfer gewesen wäre, wenn Gott im A. Bunde ein als Brandopfer dargebrachtes Tier durch ein Wunder vollständig wiederhergestellt hätte, und es nun als Friedensopfer dargebracht worden wäre. Endlich ist die Auffassung der Gegenwart Christi, als befinde er sich da in einem gewaltsamen Zustande, willkürlich. Daß Christus in der Eucharistie nicht von Schall- und Lichtwellen in Mitleidenschaft gezogen wird, ebensowenig, wie er es fühlen würde, wenn man die Hostie zerquetschte oder in sie stäche, das könnte man ebenso als höhere Daseinsweise, als engelgleiche Erhabenheit über die Materie ansehen. In Wahrheit ist dies, ebenso wie die Unmöglichkeit der Bewegung nach außen die natürliche Folge davon, daß Christus per modum substantiae, nicht per propriam quantitatem in der Hostie ist. Und das kann nicht Opfercharakter haben.

Auch die Umwandlungstheorie scheint uns die Einheit mit dem Kreuzesopfer nicht genug zu wahren. Wenn Umwandlung der Opfergabe wesentliches Merkmal jedes Opfers ist, so haben wir in der Messe, wie eine ganz neue, wesentlich von der beim Kreuzesopfer verschiedene Umwandlung (im

Kreuzesopfer Uebergang vom Leben zum Tod, beim eucharistischen Opfer Umwandlung von Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut), so wohl auch ein neues, wesentlich verschiedenes Opfer. Dazu kommt, daß nach dieser Theorie bei der Messe die Substanz von Brot und Wein auch mit zur eigentlichen Opfergabe gehören; die scheint uns, wie gesagt, nur Christus unter den Gestalten von Brot und Wein zu sein mit seinem mystischen Leibe. Aus den Meßgebeten folgt wohl nicht etwas anderes. Wir haben in Christus eine Opfergabe von unendlichem Wert; da kann etwas anderes als Brot und Wein als Opfergabe nicht mehr inbetracht kommen.

* * *

Die Zerstörungstheorie wird, wie wir schon erwähnten, mehr und mehr als unhaltbar erkannt und verlassen. Die Umwandlungstheorie wird sich auch kaum halten lassen. Beide bleiben, wie schließlich auch die Auffassung von Lessius, zu sehr an einer bestimmten äußeren Form hängen und lassen das Opfer zu sehr darin aufgehen. Pell hat solcher Veräußerlichung gegenüber in verdienstvoller Weise nachdrücklich das innere Opfer und die Opfergesinnung betont, dabei aber unserer Meinung nach das Opfer zu sehr im inneren Opfer aufgehen lassen. Die äußere Form will bei einem irdischen Opfer etwas mehr berücksichtigt sein. Die im vorausgehenden Artikel gegebene Auffassung aber dürfte allen berechtigten Anforderungen genügen, und die ist wohl im Grunde keine andere als die althergebrachte.

▫ ▫ ▫

Ein eigener Beichtvater für kleine Schwesternhäuser?

Von P. Dr. Hecht, P. S. M., Limburg (Lahn), Missionshaus.

Kanon 520 bestimmt: „Den einzelnen Häusern von Klosterfrauen werde nur ein ordentlicher Beichtvater gegeben, ... es sei denn, daß wegen ihrer großen Zahl oder aus einer anderen gerechten Ursache noch ein anderer oder mehrere nötig seien.“ (Bevollmächtigte übersetzung S. 20.) Diese Vorschrift stimmt ganz mit dem früheren Rechte überein, das durch den Erlaß der Religiosenkongr. vom 3. Febr. 1913 Zf. 1 geschaffen wurde (AAS 1913, 52 ff.): „Für jede Kommunität von Schwestern mit feierlichen sowohl wie mit einfachen Gelübden soll in der Regel nur ein ordentlicher Beichtvater aufgestellt werden, es sei denn, daß die Anzahl der Schwestern oder irgend ein anderer triftiger Grund es notwendig machte, daß zwei oder mehr aufgestellt würden.“ (Amtl. übersetzung.) Genau genommen, wird an beiden Stellen nicht so sehr verlangt, es müsse für jede Schwesterngemeinschaft ein ordentlicher Beichtvater aufgestellt werden, sondern vorgeschrieben, nicht mehr als einen aufzustellen; es ist also eigentlich eine Sperrvorschrift. Gewiß sollen für die Schwestern wie für die männlichen Ordensleute (K. 518) eigene Beichtväter aufgestellt werden, um die geistliche Leitung und die Beicht zu erleichtern. Allein nur weil K. 876 den Priestern ohne besondere Vollmacht das Beichthören der Schwestern untersagt, läßt sich schließen, man müsse eigene Beichtväter für die Schwestern aufstellen. Freilich gilt K. 876 nur für die Priester; sie können von sich aus nicht die Beichten von Schwestern hören. Aber die Schwestern können jedem für Frauen bevollmächtigten Priester beichten, so oft sie Gelegenheit dazu finden, wie Kan. 522 ausdrücklich bestimmt.

Schon früh zeigte sich, daß es nicht gut möglich sei, für ganz kleine Schwesternhäuser einen eigenen Beichtvater zu ernennen und ihn nach Vorschrift zu wechseln. Denn diese kleinen Häuser sind meist auf Dörfern, wo sich nur ein Geistlicher befindet, der ja nicht über drei Jahre ordentlicher

Beichtvater sein darf. Es ist also dann der Nachbargeistliche zu nehmen; die große Entfernung der einzelnen Dörfer macht aber diese Aufgabe zu einer großen Last, besonders wenn es sich um schlechtes Wetter, schlechte Wege und ältere Geistliche handelt. Es ist manchmal gar nicht möglich, einem entfernten älteren Geistlichen dieses Amt aufzubürden. Der Wechsel der Beichtväter ist übrigens für solche kleine Häuser minder notwendig, weil die Schwestern darin durchschnittlich alle fünf Jahre wechseln. Größere Niederlassungen befinden sich durchweg an größeren Orten mit mehreren Geistlichen, wo also auch die Vorschriften über die Beichtväter leicht erfüllt werden können.

So erhob sich bald die Frage, ob die kleineren Häuser oder Schwesterngemeinschaften von diesen Vorschriften nicht ausgenommen seien. Der Bischof von Limburg hatte bereits im Jahre 1913 der Religiosenkongr. dargelegt, daß viele kleinere Häuser mit 3—4 Schwestern in seinem Bistum lägen; die einzelnen Schwestern wären gewöhnlich nicht über 5 oder 6 Jahre an einem Orte. Es sei sehr schwierig, an so kleinen Orten einen eigenen Beichtvater für die Schwestern zu ernennen und ihn nach Vorschrift zu wechseln. Darauf erwiderte die Religiosenkongr. am 21. Jan. 1914 (Nr. 6485/13): „In casibus expositis, quando sorores tres vel quatuor in aliqua domo exstant, ad ecclesiam paroecialem accedere ipsae poterunt et ibidem tanquam alii fideles sacramentales confessiones peragere." Da in der Eingabe nur von 3—4 Schwestern die Rede war, beschränkt sich auch die Antwort darauf. Am 3. Juli 1916 antwortete aber dieselbe Kongregation ganz allgemein auf eine Anfrage von Linz: „Obligationem non adesse nominandi confessarium ordinarium pro sororibus, si earum communitas sex saltem sororum numerum non attingat." (Linzer Quartalschr. 1916, 898.) Am 9. Dez. 1916 hat der Bischof von Limburg diese erweiterte Antwort auf sein Bistum angewendet.

Da sich nun das Gesetz nicht geändert hat, ist die frühere Auslegung nach K. 6 Zf. 2 auch jetzt noch maßgebend; so auch Biederlack-Führich, De Religiosis S. 87, Jansen, Ordensrecht, 2. A. S. 152, Vermeersch, Epitome Iuris Canonici I Nr. 494 u. S. V., Grosam in Linzer Quartalsschr. 1920, 156 u. a. Es ist naheliegend, wie Vermeersch a. a. O. betont, die Worte des K. 520 „in singulis religiosarum domibus" nur auf die Häuser mit sechs Profeßschwestern zu beziehen, weil sonst regelmäßig beigefügt wird „etiam non formatis" (ohne sechs Professen), sofern sonst ein Zweifel möglich wäre, z. B. K. 497 § 1, 498, 597 § 1 usw.

Demgegenüber schreibt P. Oesterle O. S. B. im Pastor bonus (1921/22 S. 205), für jedes Schwesternhaus sei ein ordentlicher und außerordentlicher Beichtvater aufzustellen, auch wenn es weniger als sechs Schwestern zähle, und stützt sich auf eine Antwort des Kard. Gasparri an den Bischof von Osnabrück. Allein eine Antwort dieses Inhalts ist nie ergangen, sondern nur irrtümlich von den Amtsblättern mehrerer Bistümer verbreitet und von P. Oesterle für echt gehalten worden. Kardinal Gasparri soll am 16. Jan. 1921 geantwortet haben, „daß die Verpflichtung zur Ernennung eines ordentlichen und außerordentlichen Beichtvaters für jede einzelne Niederlassung weiblicher Religiosen besteht, auch wenn dieselbe weniger als sechs Mitglieder zählt". (Kirchl. Anzeiger für die Diözese Trier 1921 S. 55.) Diese Darstellung entspricht aber keineswegs dem Wortlaut. Der Bischof von Osnabrück legte am 2. Dez. 1920 folgende Anfrage dem Päpstl. Auslegungsausschuß vor (Archiv für kath. Kirchenrecht 101, 61):

1. Utrum stricta obligatio singulis religiosarum domibus seu respective unicuique religiosarum communitati dandi confessarium tam ordinarium quam extraordinarium urgeat etiam quoad domos religiosas, in quibus minus quam sex religiosae professae degunt an solummodo quoad domos formatas? (c. 520 § 1, 521 § 1.)

Hierauf antwortete der Präses der Interpretationskommission am 16. Jan. 1921:

„Ad primum: Provisum in canonibus 520 et 521."

Der Kardinal hat also den vorgelegten Zweifel keineswegs gelöst, sondern nur auf das Gesetz verwiesen und die Frage nach wie vor völlig offen gelassen. Das Gesetz war ja dem Fragesteller bekannt, er führt selbst diese Stellen an und wünscht deren Sinn zu erfahren. Der Kardinal äußert sich nicht darüber, sondern verweist lediglich auf die dem Fragenden unklaren Stellen. Ähnlich hat die Religiosenkongr. am 10. Jan. 1920 (Nr. 6623/19) auf eine Anfrage von Prag erwidert: „Serventur praescriptiones Canonis 520 Codicis Iuris Canonici." (Archiv f. k. Kirchenrecht 100, 47.) So antwortet Rom stets, wenn es eine Entscheidung nicht geben will; es überläßt dem Fragesteller dann, sich selbst das Gesetz auszulegen. Vermeersch bemerkt (a. a. O. S. V.) zu der zweiten Antwort, sie hebe die Wahrscheinlichkeit der Meinung keineswegs auf, daß für kleine Häuser mit weniger als sechs Schwestern kein Beichtvater ernannt zu werden braucht, wie auch der Brauch in Rom selbst zeige.

Leitner meint allerdings (Ordensrecht S. 333), es sei auch für die kleinen Häuser ein eigener Beichtvater zu bestellen, „da das Gesetz einen Unterschied nicht kennt". Allein seine Begründung ist nicht stichhaltig. Auch das frühere Gesetz kannte keinen Unterschied, wie ein Vergleich zeigt; die neue Fassung „den einzelnen Häusern von Klosterfrauen" ist als milder zu bezeichnen als die frühere „für jede Kommunität von Schwestern". Auch die Darstellung von P. Oesterle (a. a. O.) erweckt den Anschein, als sei die neue Fassung weniger mit der früheren Auslegung vereinbar; allein das Gegenteil ist der Fall. Er führt ferner mehrere Stellen aus dem K. Gesetzbuch an, wo auch die kleineren Häuser einbegriffen sind, bestätigt aber damit gerade, was P. Vermeersch (a. a. O. Nr. 494) sagt; denn entweder ist eigens beigefügt „auch in kleineren Häusern", oder der Gegenstand läßt einen Zweifel gar nicht zu, so erstreckt sich die Visitation (K. 512) in erhöhtem Maße auf kleinere Häuser (vgl. K. 617 § 2). Ebensowenig läßt sich etwas aus K. 876 folgern, der gleichfalls altes Recht wiedergibt, sich aber nur auf die Priester bezieht und ihnen etwa besessene Vorrechte entzieht, dagegen die Schwesternhäuser nicht im mindesten berührt.

Solange also der Heil. Stuhl nicht ausdrücklich das Gegenteil erklärt, braucht man gemäß K. 6 Zf. 2 und K. 15 den Kan. 520 nur auf die Häuser mit sechs Profeßschwestern anzuwenden; für kleinere Schwesternhäuser braucht daher kein ordentlicher und außerordentlicher Beichtvater aufgestellt zu werden.

□ □ □

Luthers Trutzlied: Eine feste Burg.

Von Professor Dr. Christ. Schmitt, Coblenz.

Wenn Männer wie v. Pastor, Nikol. Paulus und unser in Note 1 (folg. S.) genannter Coblenzer Landsmann sich durch ihr historisches Gewissen in ihrer völlig leidenschaftslosen Art verpflichtet fühlen, protestantische Mißverständnisse zu beleuchten, so sollte man sich doch der Hoffnung hingeben dürfen, daß alle Welt mit Wohlwollen ihre Forschungen entgegennehmen wird. Professor Grisar, der schon mit 16 Jahren in Coblenz das Abiturium mit höchster Auszeichnung ablegte, dann, in den Jesuitenorden eintretend, bald Professor der Kirchengeschichte in Innsbruck wurde, die jetzt in den 46. Jahrgang getretene Zeitschrift für kathol. Theologie (Innsbruck, Rauch) gestiftet, eine Reihe gelehrter Aufsätze in dieser Zeitschrift, aber auch große Werke[1]) und zuletzt die dreibändige Monographie über Luther verfaßt hat, ist über jeden Verdacht der Schroffheit erhaben. Auch will er gewiß in unserer Zeit alles Trennende auf konfessionellem Gebiet zurücksetzen. Da historische Wahrheit aber so intolerant ist, wie etwa das Einmaleins oder ein

[1]) Der Kürze halber sei nur angeführt: „Rom beim Ausgang der antiken Welt." Nach den schriftlichen Quellen und Monumenten. XX u. 856 S.

Fels im Meer, so hat er in einer Broschüre[1]) sonder Zagen einige Streiflichter auf Entstehung, Tendenz, Verwendung jenes Liedes geworfen, das schon einfachhin als „Nationallied der Deutschen überhaupt“ bezeichnet worden ist.[2]) Kopfschüttelnd wird vor diesen und zahlreichen anderen Urteilen ein Drittel aller Deutschen stehen, wenn ich ihm jetzt die Verse selbst hier zu lesen gebe:

Ein feste burg ist unser Gott,
ein gute wehr und waffen,
er hilft uns frei aus aller not,
die uns itzt hat betroffen.
Der alte böse feynd,
mit ernst ers itzt meint.
groß macht und viel list
sein grausam rüstung ist,
auff erd ist nicht seines gleichen.

Mit unser macht ist nichts gethan,
wir sind gar bald verloren,
es streit für uns der rechte man,
den Gott selbs hat erkoren.
Fragst du, wer der ist?
er heißt Jesu Christ,
der Herr Zebaoth,
und ist kein ander Gott,
das felt muß er behalten.

Und wenn die welt vol Teuffel wer
und wollt uns gar verschlingen,
so fürchten wir uns nicht so sehr,
es soll uns doch gelingen.
Der Fürst dieser welt,
wie sauer er sich stelt,
thut er uns doch nicht.
Das macht, er ist gericht,
ein wörtlein kann ja fellen.

Das wort sie sollen lassen stan
und kein Dank da zu haben:
er ist bei uns auf dem plan
mit seinem geist und gaben.
Nemen sy den Leib,
gut, ehr, kind und weib,
laß fahren dahin,
sy habens kein gewin,
das reich muß uns doch bleiben.

Tausende und abertausende deutscher Männer, erfüllt von glühendster Vaterlandsliebe, werden, wenn ich ihnen diese Worte rezitiere und hinzufüge, daß die Melodie[3]) von überwältigender Kraft sei, wie berichtet werde, antworten: „Mag sein! Aber dieses Lied, das offenbar kampfbereit machen soll wider Gegner einer neuen Lehre („Das wort sie sollen lassen stan“), konnte doch auch im letzten Krieg kein deutsches Nationallied sein.[4])

---

[1]) Luther-Studien: Luthers Trutzlied „Eine feste Burg“ in Vergangenheit und Gegenwart von Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck. 57 S. Mk. 25. Herder. 1922.

[2]) Real-Enzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche X [3], 426. Schreckenbach (Ein gute Wehr und Waffen) nennt es den „vollkommensten Ausdruck deutscher Glaubenskraft“, Mosapp (Luther und die Reformation, 1917, 107) „das Kernlied des Deutschtums“ usw.

[3])Verfasser weist (18) als wahrscheinlichen Komponisten den damaligen kurfürstlich-sächsischen Kapellmeister Johann Walther, ehemaligen Augustiner, nach; so auch in s. Luther-Monographie Bd. I 604.

[4]) Das Lied wurde im Weltkrieg den protestantischen Soldaten von ihren kirchlichen Behörden und Seelsorgern als geistiges Rüstzeug empfohlen. (7.) Als unsere Truppen in Antwerpen einrückten, meldete eine Zeitung, sei das Lied von der festen Burg von den katholischen und protestantischen Kriegern gemeinsam gesungen worden. (41.) „Ich habe mir alle erdenkliche Mühe gegeben, durch Umfragen den wahren Sachverhalt zu erfahren. (37.) Die Behauptung von der Gemeinsamkeit des Gesanges bleibt eine gewaltige unhistorische Übertreibung.“ (40.)

Grisars Forschung führt auf den Zeitpunkt von 1527 bis 28 hinaus als Geburtsstunde des Liedes. Luthers Gemüt war damals durch die ärgsten Besorgnisse und Kämpfe erhitzt. Bekanntlich warf Otto v. Pack damals die Fälschung[1]) in die deutsche Welt, die katholischen Mächte schmiedeten Waffenpläne gegen die neue Lehre und deren fürstliche Gönner. Luther sah im Geiste einen gähnenden Abgrund vor sich. Das Lied bleibt absolut jedem unverständlich, der es nicht aus dieser leidenschaftlichen Seelenstimmung Luthers heraus zu begreifen sucht. Die Teufel, von denen er die Welt voll glaubt, sind natürlich die katholischen Fürsten und der alt bös feynd der Papst. In religiös ganz anders gelagerte Verhältnisse paßt es also selbst für Protestanten gar nicht mehr herein. Aber der dogmatische Standpunkt seiner Anhänger deckt sich heute auch nur selten mehr mit dem Luthers. „Der 2. Vers", sagte man in einem Organ des sächsischen Missionsvereins 1917 (Jahrbuch der Konferenz eiusd anni 153), „ist gar nicht mehr unser Bekenntnis." Das wiederholt sich ja leider fast auf jeder neuen Synode. (Grisar bespricht diese Gegensätze in den dogmatischen Anschauungen 51—57.) Daß weite protestantische Kreise, ihre Professoren voran, gar nicht mehr hinter dem Bekenntnis von der Gottheit Jesu Christi, des Herrn Zebaoth des 2. Verses, stehen, sie deshalb die Zumutung, das Lied (an dessen Inhalt man ja nicht mehr glaube) zu singen, als Komödie abweisen, möchten wir als interne Angelegenheit der evangelischen Kirche nicht weiter erörtern. Wir verhehlen uns nicht und sehen mit ebensoviel Schmerz wie christusgläubige Protestanten, darin nur völligen Niedergang jeglichen Glaubens und riesiges Anwachsen modernen Heidentums, aber wahrlich kein Glück für den Katholizismus.

Schmerzliche Stimmung weckt die Lektüre einer II. Luther-Studie: „Der Bilderkampf in der deutschen Bibel" von Hartmann Grisar S. J. und Franz Heege S. J. Mit 9 Abbildungen. 56 S. Mk. 25. Herder, 1922, und III. von den letztgenannten ebenso gemeinschaftlich ediert, „Das Passional Christi u. Anti-Christi", auch mit 9 Abbildungen, 90 S. Mk. 25. ibid. 1921. Fügen wir noch hinzu als Nr. IV. „Luther zu Worms und die jüngsten Drei-Jahrhundert-Feste der Reformation", 90 S. Mk. 14 ibid. 1921, so ist damit vorläufig die Serie der zur wissenschaftlichen Verwertung wohl unentbehrlichen Ergänzungen zu der dreibändigen Monographie über Luther abgeschlossen.

Mitteilungen

Entscheidungen des Hl. Stuhles.

I.

Schreiben Benedikts XV. vom 31. Mai 1921 AAS 1921, 342. — Der Papst gewährt den Mitgliedern des Vereins vom guten Tode verschiedene Ablässe und behandelt wichtige Fragen der Glaubens- und Sittenlehre: 1. wie wir die Gnade der Beharrlichkeit und eines guten Todes verdienen können; 2. daß die Messen Lebenden mehr zugute kommen als Verstorbenen; 3. daß man die Sterbesakramente frühzeitig empfange. — über diese Gedanken sei folgendes auszugsweise angeführt:

„Obwohl wir die große Gabe der Beharrlichkeit und eines seligen Todes nicht voll verdienen können, da sie frei verliehen wird, so können wir sie

[1]) Vgl. Stephan Ehses 1881 „Geschichte der Pack'schen Händel", Herder, S. 280. Auch Tschakert seinerseits setzt die Entstehung des Lutherliedes in jene Zeit. (Seine gleichnamige Abhandlung in der neuen Kirchl. Zeitschrift, 1903, Heft 10 u. f. Artikel i. d. Theol. Literat.-Blatt 1905, Nr. 2.)

nach den Worten Augustins doch durch Gebet erlangen oder uneigentlich verdienen, wenn wir sie vom himmlischen Vater im Namen Christi flehentlich erbitten, da Christus solchem Flehen sichere Erhörung verheißt. Wenn wir darum unablässig beten und einen christlichen Lebenswandel führen, werden wir ohne Zweifel durch Gottes Barmherzigkeit verdienen, im Glauben fest und im Werke tätig zu sein und endlich nach den Wechselfällen des Lebens den Hafen des Heiles zu erreichen; denn Gott versagt dem nicht seine Gnade, der das seinige tut .... Da zur Erlangung dieser Gnade das Gebet um so mehr vermag, je erhabener es ist, so ist klar, daß die Bitten Christi, die er als Mittler und Hoherpriester im hl. Meßopfer an den himmlischen Vater richtet, ganz vollkommen und genehm und daher überaus wirksam sind. Wie sollten da die Gläubigen, die einen guten Tod wünschen und sich sichern möchten, nicht Messen in dieser Meinung lesen lassen, da auf dem Altare Christus immer lebt, um für uns zu bitten, und dort seinen Gnadenthron aufgeschlagen hat, damit wir uns dorthin vertrauensvoll wenden, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden in rechtzeitiger Hilfe? .... Man muß hauptsächlich bedenken, daß die Früchte des hl. Meßopfers weit reichlicher den Lebenden als den Verstorbenen zufließen, da sie ihnen unmittelbarer, sicherer und ergiebiger zukommen, wenn sie in guter Gesinnung und Verfassung sind. So kommt es, daß wir mit der Gabe der Beharrlichkeit uns bereits im Leben die Möglichkeit erwerben, die göttliche Gerechtigkeit zu versöhnen und die uns bevorstehende Fegfeuerstrafe zu tilgen oder wenigstens zu mindern. ... Sehr viele wissen zu ihrem schweren geistlichen Schaden nicht, daß ihnen die Messe weit mehr nütze, die im Leben für sie gehalten wird, als jene, die nach ihrem Tode Erben, Verwandte oder Freunde für sie halten lassen .... Wer sich im letzten Kampfe befindet, soll den Empfang der Wegzehrung und letzten Ölung nicht so lange hinausschieben, bis er bewußtlos wird, sondern vielmehr nach der Lehre und Vorschrift der Kirche sich mit diesen Sakramenten stärken, sobald die Krankheit schlimmer wird und klugerweise Todesgefahr anzunehmen ist."

II.

Benedikt XV. zum 75jährigen Bestehen des Kindheit-Jesu-Vereins in Deutschland: 8. Dez. 1921 AAS 1922, 155. — Rührend ist die Liebe der deutschen Kinder, die sich sorgen um die kleinen Heiden, obwohl sie selbst in Entbehrungen leben. Durch ihr Gebet und ihre Beiträge für die Missionen haben sie sich als die besten Helfer des Jesukindes bewährt, das ja in diese Welt kam, um zu retten, was verloren war. Gleiches Lob verdienen alle, die dieses Werk fördern. Dazu dient auch besonders die Missionswissenschaft. Möge Jesus mit seinen Gaben alles reichlich lohnen, besonders mit dem Geschenke wahren Friedens, den er bei seiner Geburt den Menschen guten Willens vom Himmel brachte.

III.

Änderungen des Papstwahlgesetzes: Eigenerlaß Pius' XI. 1. März 1922 AAS 145. — Die Leitung der Kirche macht die baldige Neuwahl des Papstes erforderlich. Bisher mußte das Konklave zehn Tage nach dem Tode des Papstes beginnen. Das hinderte freilich, daß die außereuropäischen Kardinäle rechtzeitig zur Wahl eintreffen konnten. Auch sonst bestanden Wünsche. Daher traf Pius XI. folgende Bestimmungen:

1. Das Konklave darf erst 15 Tage nach dem Tode des Papstes beginnen; dem Ermessen der Kardinäle ist aber anheimgestellt, 18 Tage zu warten. Dementsprechend ist auch die neuntägige Leichenfeier für den verstorbenen Papst anzusetzen; die drei Tage vor dem Konklave sind feierlich zu begehen, die übrigen sechs Tage der Leichenfeier von den Kardinälen festzusetzen.

2. Jeder Kardinal kann zwei Bediente haben und zwar zwei Kleriker oder zwei Laien oder aber einen Kleriker und einen Laien oder endlich nur einen Bedienten, sei er Kleriker oder Laie.

3. Bisher wurde im Konklave nur eine Messe gefeiert, in der die Kardinäle kommunizierten. Künftig kann jeder Kardinal die Messe lesen; unterläßt er sie, dann soll er in der Hauptmesse kommunizieren.

IV.

Verurteilung des Neuen Testaments von P. Schlögl: Hl. Off. 16. Jan. 1922 AAS 41. — Das Werk des bekannten Wiener Gelehrten P. Nivard Schlögl O. Cist. „Die Schriften des Neuen Bundes aus dem Urtext übersetzt mit Erläuterungen und einer Einführung" wurde auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher gesetzt.

V.

Verschollenheit des Ehegatten: Sakramentenkongr. 18. Nov. 1920 AAS 1922, 96. — Wer verheiratet war, darf keine neue Ehe eingehen, bevor entweder die Nichtigkeit der ersten Ehe oder ihre Auflösung zweifellos feststeht (Kan. 1069 § 2). Besondere Schwierigkeiten bietet die Verschollenheit. Der Bischof kann die Todeserklärung aussprechen und dem anderen Teil eine neue Ehe gestatten, wenn die Nachforschungen eine begründete Sicherheit für die Todeserklärung gewähren. Die Bischöfe pflegen jedoch solche Fälle dem Hl. Stuhl vorzulegen, wenn es an der erforderlichen Sicherheit mangelt. So kam auch folgender Fall an die Sakramentenkongr., wo die eidliche Aussage der Frau und neun weiterer Zeugen vorlag, ferner einige Schriftstücke, besonders ein Brief des Verschollenen. Ein Mann zählte 30 Jahre und war gesund, als er sich gegen Ende 1902 oder Anfang 1903 Geschäfte halber mit Zustimmung seiner Frau nach Südamerika begab. Ungefähr zwei Jahre brachte er in einer argentinischen Stadt zu und schickte von dort wiederholt Briefe an seine Frau und an Verwandte und ließ seiner Frau auch gegen 550 Pesetas schicken. Aber ganz plötzlich war er seit Dezember 1905 verschollen und niemand hat mehr etwas von ihm erfahren. Ein Zeuge, der mit ihm in Argentinien zusammenlebte, berichtet, daß der Verschollene Ende 1905 in eine ferne Gegend gezogen sei, um Bäume zu fällen; von da an sei nichts mehr zu erfahren gewesen. Seiner Mutter hat übrigens jemand geschrieben, der Verschollene werde nicht wiederkehren, was als verstellte Todesnachricht angesehen wurde. Der Verschollene war zudem ein braver Mann, lebte religiös und war lieb zu seiner Frau und seiner Tochter sowie zu den Verwandten, wie auch sein letzter Brief erkennen läßt. Sein Schweigen wäre daher unerklärlich, falls er noch lebte. Alle Nachforschungen blieben denn auch bisher erfolglos.

Die Sakramentenkongr. entschied: Unter diesen Umständen darf die Frau eine neue Ehe eingehen.

VI.

Über die Veräußerung von Kirchengut und Weihegaben: Konzilskongr. 14. Jan. 1922 AAS 160.

1. Die Frage, ob zur Veräußerung von Kostbarkeiten stets die Zustimmung des Hl. Stuhles notwendig ist oder ob bis zu einem gewissen Werte die Zustimmung des Bischofs genügt, ist dem Päpstlichen Auslegungsausschuß vorzulegen.

2. Stets ist die Zustimmung des Hl. Stuhles zur Veräußerung irgendwelcher Weihegaben notwendig und der Bischof kann nicht bis zu einem gewissen Betrag darüber verfügen.

3. Auch wenn der Stifter aus freien Stücken einwilligt.

4. Wenn eine Gabe am Altar oder Gnadenbild dargebracht wird, ist sie als Weihegabe anzusehen, wenn nicht sonst die abweichende Meinung des Spenders feststeht.

5. Wenn der Verwaltungsrat und das Domkapitel uneins sind über eine beabsichtigte Veräußerung oder einen gleichartigen Vertrag, kann der Bischof nicht die fehlende Zustimmung des einen Teiles ersetzen.

Bemerkungen. Mit der Veräußerung von Wertsachen und Weihegaben hatte sich die Konzilskongr. bereits am 2. Juli 1919 befaßt (Pastor bonus 1919/20 S. 232). Dort war nebenher bemerkt worden, daß eine Wert-

sache einen namhaften Wert haben müsse (Kan. 1497 § 2), also bei der heutigen Geldentwertung nicht unter 1000 ital. Franken (vgl. Kan. 1532 § 2). Doch hatte die Kongregation damals nicht ausdrücklich Stellung genommen und verweist auch jetzt den Fragesteller an den Auslegungsausschuß, dem es zustehe, den Ausdruck „namhafter Wert" rechtskräftig zu erklären. Oft kommt es vor, daß alte Altargeräte oder Gewänder für ihren Zweck unbrauchbar geworden sind, aber wegen ihres Alters, ihrer Ausführung oder in ihrer Anordnung einen besonderen Wert haben, den sie vielleicht durch Ausbesserung verlören. Es ist natürlich nicht leicht, den Begriff erheblicher oder namhafter Wert in eine Zahl zu fassen, besonders so lange der Geldwert so sehr schwankt, aber trotzdem sind bei den übrigen Vorschriften über die Veräußerung von Kirchengütern feste Zahlen angesetzt; daher ist auch hier ein bestimmter Maßstab festzulegen. Bis zu einer neuen Entscheidung kann man ruhig im Sinne der eingangs erwähnten Darlegung festhalten, daß eine Sache unter 1000 ital. Franken nicht als Wertsache im Sinne des Kan. 1497 § 2 zu betrachten sei.

Die Weihegaben können aber nicht einfach als Wertsachen angesehen werden, wie a. a. O. ausgeführt ist. „Hier ist nicht nur der eigentliche Wert, sondern auch die Zueignung zu werten. Nach der Absicht des Spenders soll die Weihegabe unveräußerlich der Verehrung des Gnadenbildes gewidmet sein." Die Weihegabe ist nachher aber auch dem Willen des Spenders entrückt, so daß auch seine Zustimmung nicht genügt zur Veräußerung. Das gilt freilich nur von wirklichen Weihegaben (Votivgaben), nicht von einfachen Zuwendungen für den Gottesdienst. Doch begründet die Darbringung am Altar oder am Gnadenbild die Vermutung, es handle sich um eine Weihegabe; das Gegenteil müßte also in einem solchen Falle irgendwie bewiesen werden, z. B. aus der Erklärung des Gebers, die Gabe sei nur einige Zeit am Gnadenbild anzubringen und später nach Belieben zu verwenden, oder aus einem Brauch dieser Art, der etwa an einem Gnadenorte besteht und allgemein bekannt ist, und ähnlichem.

Wenn der Bischof zur Veräußerung irgend eines Kirchengutes nicht die vorgeschriebene Zustimmung erlangen kann, so ist das oft ein Zeichen dafür, daß die Veräußerung nicht so offensichtlich nützlich oder notwendig ist, wie es Kan. 1530 verlangt. Beruht aber der Widerspruch auf unsachlichen Gründen, so wäre der hl. Stuhl anzurufen. Wenn der Verwaltungsrat aus sachverständigen Männern besteht, dürften selten ernste Schwierigkeiten auftreten.

VII.

Die Stifter als Generalobere auf Lebenszeit? Religiosenkongr. 6. März 1922 AAS 163. — Ohne päpstliche Bewilligung können die Stifter oder Stifterinnen klösterlicher Genossenschaften mit Gelübden oder solcher ohne Gelübde nicht auf Lebenszeit Generalobere sein, wenn die Satzungen die Dauer dieses Amtes oder die Wiederwahl beschränken.

Bemerkungen. Für gewöhnlich haben die Stifter auf Lebenszeit die Oberleitung in der Hand behalten. Wenn aber die Satzungen die Amtsdauer des Generalobern auf eine bestimmte Zeit festsetzen und die Wiederwahl derselben Person irgendwie beschränken (vgl. für die Schwestern Pastor bonus 1920/21 S. 195), dann ist auch für die Stifter eine päpstliche Bewilligung erforderlich, damit sie dauernd die Generalleitung behalten dürfen. Diese Bewilligung wird aber durchweg gerne erteilt, wenn nicht besondere Umstände dagegen sprechen. Zu beachten ist, daß diese Vorschrift auch für klösterliche Genossenschaften des bischöflichen Rechtes gilt. Wenn daher die Satzungen einer solchen Genossenschaft die Amtsdauer oder Wiederwahl des Generalobern irgendwie einschränken, kann der Bischof von dieser Vorschrift nicht den Stifter ausnehmen, sondern ist die Erlaubnis des Hl. Stuhles einzuholen. Es handelt sich nämlich hier um einen Satz des gemeinen Rechts, das dem Bischof entzogen ist (vgl. Kan. 81). Gerade auf die bischöflichen Genossenschaften wird diese Vorschrift vorzugsweise Anwen-

dung finden (vorausgesetzt, daß die Satzungen die erwähnte Einschränkung enthalten), weil alle Genossenschaften zunächst bischöflichen Rechtes sind und gewöhnlich erst nach dem Ableben der Stifter in solche päpstlichen Rechtes umgewandelt werden.

Limburg (Lahn). P. Dr. **Franz X. Hecht**, P. S. M.

Liturgische Mitteilungen.

1. m. t. v. am Feste des heiligen Franziskus Xaverius (3. Dezember). Weil der hl. Franz am 2. Dezember starb, steht im neuen Brevier die Rubrik: Si de hoc Festo in I Vesperis facta fuerit tantum Commemoratio, m. t. v. Das m. t. v. trifft in unserm Bistum nur zu, wenn dieses Fest auf Montag fällt. Fällt es auf Sonntag, so wird es nur kommemoriert. In allen anderen Fällen hat das Fest des heil. Franz Xaver in unserem Bistum die erste Vesper, da das Fest der hl. Bibiana am 2. Dez. nur semiduplex ist. Es ist also ein Fehler, wenn in jedem Jahre am 3. Dezember steht: m. t. v.

2. Oratio imperata. Der Ordinarius hat das Recht, den Priestern seines Amtsbezirks vorzuschreiben, daß sie bei der hl. Messe eine besondere Oration beifügen. Dieses Recht ist durch die neuen Rubriken bedeutend eingeschränkt worden. Er kann nur höchstens zwei Orationen vorschreiben, und die imperata fällt fort, d. h. darf nicht beigefügt werden an duplex 1. und 2. classis, an Dominica maior, an den privilegierten Ferien, Vigilien und Oktaven, in feierlichen Votivmessen, wenn die Rubriken schon vier Orationen vorschreiben, und in Requiemsmessen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Klerus diese Einschränkung freudig begrüßt hat. Es gibt Bistümer, in welchen überhaupt keine imperata dauernd vorgeschrieben ist. Nur bei besonders wichtigen und dringenden Anliegen wird dort eine imperata, und zwar nur für eine beschränkte Zeit, vorgeschrieben. In unserem Bistum ist vom 1. November bis 1. Mai die Oration vom heiligen Geist, vom 1. Mai bis 1. November die Oratio ad repellendas tempestates vorgeschrieben. Nachdem Rom die imperata jetzt so sehr eingeschränkt hat, glaube ich, daß es dem Wunsche des Klerus entsprechen würde, wenn bei uns die imperata auch an allen Sonntagen und bei dem gesungenen Amte an Werktagen wegfiele. Eine res gravis und eine publica causa liegt für keine dieser zwei Orationen vor und die Zahl der im ganzen Bistum an Werktagen gelesenen Messen ist so groß und macht so viel Hunderte aus, daß die Intention des Ordinarius auch bei dieser weiteren Einschränkung noch völlig erreicht würde.

3. Kommunion der Kardinäle beim Beginn des Konklave. Pius X. hat in der Konstitution Vacante Sede Apostolica vom 25. Dezember 1904, von welcher Can. 160 vorschreibt: Romani Pontificis electio unice regitur const. Pii X. Vacante Sede Apostolica, die alte Vorschrift (n. 54) aufrecht erhalten, daß am Morgen nach geschlossenem Konklave in der Messe vor dem ersten Wahlgang alle Kardinäle die heilige Kommunion aus der Hand des im Rang ältesten Kardinals empfangen. Da alle Kardinäle, mit Ausnahme der Kardinaldiakone, und früher des einen oder anderen Kardinalpriesters, die Bischofsweihe empfangen haben und nach Can. 232 § 1 zu Kardinälen viri saltem in ordine presbyteratus constituti ernannt werden, machte dies — nicht mit Unrecht — auf manche Kardinäle einen nicht erhebenden Eindruck. Deshalb hat Pius XI. durch Motu proprio vom 1. März 1922 diese Vorschrift, wie folgt, geändert: Legem, quae de Communione a Cardinalibus facienda habetur in Piana illa Constitutione tit. II cap. V n. 54 sic novamus, ut liceat cuilibet Cardinali sacrum facere; qui vero, quavis de causa, se a sacro peragendo abstinuerit, is in designato sacello et consueta Missa ad sacram Synaxim accedat. Auch dieses Motu proprio muß in der ersten Versammlung der Kardinäle vor dem Konklave vorgelesen werden.

Waldhilbersheim. **Dechant** Dr. **Ott.**

Bücherschau

Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt von Karl Richstätter S. J. 50 S. 12 Mk. Verlag Josef Kösel, Regensburg.

P. Richstätter hat als Kanzelredner wie als Schriftsteller einen Namen. Als er vor mehr als einem Dezennium in der Trierer Bürger-Sodalität eine Vortragswoche hielt, legte der Laienvorstand der Sodalität dem begeisternden Redner die Bitte um Drucklegung seiner Kanzelreden vor. Der bekannte Missionsleiter lehnte das aus naheliegenden Gründen ab, entfaltete aber in der Folgezeit eine erfolgreiche literarische Tätigkeit über die mittelalterliche Herz-Jesu-Verehrung nach gedruckten und ungedruckten Quellen. In vorliegendem trefflichen Hefte geht er auf die Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt ein: „Unermeßlichen Reichtum an Gnaden birgt eine solide, echt katholische Verehrung des göttlichen Herzens Jesu." Der Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung ist derselbe in den Briefen und Offenbarungen der hl. Maria Margareta Alacoque wie in der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung — ein halbes Jahrtausend zuvor — vom 12. bis 17. Jahrhundert, sowie in den zahlreichen Herz-Jesu-Visionen, von denen die Geschichte der Mystik seit dem 13. Jahrhundert an bis auf unsere Zeit herauf berichten kann. Die Herz-Jesu-Verehrung lenkt unser Auge auf eine bestimmte Seite des Gottmenschen hin, und zwar auf jene Eigenschaft, durch die er der Menschenseele vor allem nahe tritt und ihr liebwert und teuer wird. Welche Eigenschaft wird das sein? „Die göttliche Majestät Christi? Oder seine Gerechtigkeit? Wo blieben wir arme staubgeborene Sünder! Oder seine Weisheit? . . . . Wir wählen vielmehr seine unendliche Liebe und Güte, sein mildreiches Erbarmen gegen sündige, bedrängte und hilfsbedürftige Menschen." Eine doppelte Liebe wohnt in Jesus, die göttliche und die menschliche Liebe . . . . Dieser erbarmenden Liebe Christi muß, so lange wir hienieden am Leben sind, jede andere seiner gottmenschlichen Eigenschaften dienen, seine Allmacht und seine Weisheit, seine Heiligkeit und all seine Tugenden, selbst seine Gerechtigkeit, die von der Liebe gelenkt, in diesem Leben straft, um zu bessern und zum wahren Glück zu führen. Das ganze Leben Jesu läßt sich als Herz-Jesu-Predigt behandeln. Die Liebe seines göttlichen Herzens zeigt der Herr vor allem auch heute noch durch sein Fortwirken in der hl. Kirche.

Besonders hübsch ist das Kapitel: Altdeutsch und urdeutsch. Diese Andacht ist nicht etwas „Französisches, etwas Neues, was eine Ordensfrau in Frankreich aufgebracht hat." Deutschland vom 13.—15. Jahrhundert nimmt eine ganz hervorragende Stelle in der Geschichte der Mystik ein. So erklärt sich die überraschende Tatsache, daß in diesen Jahrhunderten die Verehrung des Erlöserherzens im deutschen Sprachgebiet schon die weiteste Verbreitung gefunden hatte, als sie in anderen Ländern nur das Gnadengeschenk ganz weniger auserwählter Seelen war. Während bis zum Jahre 1500 bisher kaum 5 Franzosen und nur 1 Spanier als Zeugen der Herz-Jesu-Verehrung angeführt werden, läßt sich ihre Zahl im deutschen Mittelalter kaum überschauen. Es ist eine glänzende Galerie herrlicher Namen, die der erfahrene Autor Revue passieren läßt bis zur so wenig bekannten Vision, womit der selige Petrus Canisius, der zweite Apostel Deutschlands, im Jahre 1549 begnadigt wurde. „Wenn Gott nicht ein Wunder wirkt, ist Deutschland für die katholische Kirche verloren", war damals das Urteil vieler. Er wirkte das Wunder durch Canisius und seine Mitbrüder. „Wie kein anderes Volk der Welt schuldet darum das deutsche Volk dem Herzen Jesu Dank, Liebe und Verehrung. Denn die Erbarmung des Erlöserherzens hat unserem Lande das höchste Gut gerettet, den katholischen Glauben."

Ergreifend ist das Schlußkapitel: Germania poenitens et devota. Einleitend erzählt der Autor den Gedanken der Sühnekirche auf dem Montmartre zu Paris nach dem verlorenen Kriege 1870/71 mit der goldenen Inschrift Gallia poenitens et devota. Kurz nach dem Weltkrieg wurde das Nationalheiligtum unter prunkvollen Feierlichkeiten eingeweiht. Dann werden die bischöflichen Mahnworte deutscher Schuld in Erinnerung gerufen . . . Sie fordert Buße und Sühne. Eines ganzen Volkes Schuld sühnt nur des ganzen Volkes Buße und Umkehr, mahnte der Episkopat. Aber es kam anders. Richstätter hebt von neuem die großen Verschuldungen Deutschlands hervor in der Autonomie Kants, im Marxismus, in Gottesleugnung und Gotteshaß. „Was ein großes Volk frevelt, muß von diesem Volk durch Gebet und Buße auch gesühnt werden." (S. 47.) Die Herz-Jesu-Predigt soll das bewirken. „Auch ein äußeres Denkmal wäre wohl angebracht. Allerdings zu einer prunkvollen Sühnekirche reicht unsere wertlose Papiervaluta nicht mehr."

Das Büchlein sei allen Freunden der Kirche und des Vaterlandes warm empfohlen.

Trier. **Prof. Dr. Hamm.**

Wahre Gottsucher, Worte und Winke der Heiligen. Von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., erstes Bändchen, 3. Aufl. 11.—16. Tausend. Geb. 5,30 Mark. Verlag von Herder, Freiburg i. Br.

Nicht Heiligenleben, sondern besondere Züge, charakteristische Worte und Handlungen von gottinnigen Seelen werden hier ganz knapp, aber wirkungsvoll zur Erwägung gegeben. Der beigegebene Literaturvermerk zeigt, daß es sich um exakte Arbeit aus den besten hagiologischen Quellen handelt. Das Ganze wird, wenn es fortgesetzt wird, eine vorzügliche Sammlung anregender kleiner frommer Lesungen werden.

In zwei Welten. Lebenserinnerungen von Professor Ernst M. Roloff. Preis kartoniert 22 Mark. Dimmlers Verlag, Berlin und Bonn, 1920.

In dem vorliegenden, 304 Seiten umfassenden, hochinteressanten Buch schildert der gelehrte Herausgeber des „Lexikon der Pädagogik" seinen Werdegang und Lebenslauf bis 1920; Studien und Stellungen, Wanderungen und Reisen, Beziehungen zu bedeutenden Persönlichkeiten und Geschicke in zwei Welten, nämlich, örtlich genommen, in Orient und Occident, geistig in der einen Welt der Jugend und Mannesreife im Protestantismus, und der anderen, der katholischen Welt, in die er durch die zu Rom erfolgte Konversion eintrat.

Unzählige interessante Einzelheiten machen die Lektüre dieser geistreichen Selbstbiographie zu einem Genuß und geistigen Gewinn. Das Beste aber ist der markige Einschlag des ernstgerichteten, selbständigen und mannhaften Charakters, der seinen Weg durch das vielbewegte Leben zu einem reichgestalteten, geistigen Wirken als hochverdienter Schriftsteller und Gelehrter gefunden hat. Am Schluß werden wir mit dem Lebenswerk Roloffs, den Arbeiten am literarischen Handweiser, den er neubelebt hat, und an dem verdienstvollen Lexikon der Pädagogik bekannt gemacht, das den Namen des Herausgebers in der Gelehrtenwelt unsterblich machen wird.

Trier. **P. W.**

Tagung für Exerzitienleiter.

Die gesteigerte Exerzitienbewegung der Gegenwart ließ den Wunsch laut werden, für Priester aus dem Welt- und Ordensklerus einen Instruktionskurs über Exerzitienleitung zu veranstalten.

Der Kurs findet vom 17. August (abends) bis zum 21. August (früh) im theologischen Konvikte Canisianum in Innsbruck statt. Anmeldungen sind (bis spätestens 10. August) zu richten an den P. Minister des theologischen Konviktes Canisianum in Innsbruck, Tschurtschentalerstr. 7.

Pension Mk. 40.— per Tag.

Priester-Exerzitien im Canisianum, Innsbruck, vom 21. August (abends) bis zum 24. August (früh) und vom 28. August (abends) bis zum 1. Sept. (früh).